

المجلس الأعلى للثقافة



الدكتور توفيق الطويل

مفكر عربي ورائد للفلسفة الخلقية

بحوث عنه ودراسات مهداة

إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي



المجلس الأعلى للثقافة

لجنة الفلسفة

الدكتور توفيق الطويل

مفكرًا عربيًا ورائدًا للفلسفة الخلقية

بحوث عنه ودراسات مهداة إليه

إشراف وتصدير :

د . عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية



١٩٩٥

إهداء

إلى روح رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر .
إلى من كانت حياته هى فكره ، وفكره هو حياته .
إلى الأستاذ الشامخ والمفكر الكبير العملاق .
إلى من كانت كتاباته تعبيراً عن الانتصار للقيم النبيلة
والمثل السامية .
إلى روح الدكتور / توفيق الطويل .
نهدي هذا الكتاب التذكارى

عاطف العراقى

شكر وتقدير

يتوجه المشرف على هذا الكتاب التذكارى بكل الشكر والتقدير إلى جميع الهيئات العلمية والفكرية داخل مصر وخارجها وإلى جميع من أسهموا فى الكتابة فى هذا المجلد التذكارى ، وأيضاً من قاموا بالسمى إلى إصدار الكتاب . ويخص بالذكر الأستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود ، والأب الدكتور / جورج قنوتى ، والأستاذ الدكتور / حسن الساعاتى .

كما يتوجه المؤلف بكل الشكر والتقدير إلى العالم الكبير الأستاذ الدكتور / فؤاد زكريا مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ، فقد تفضل مشكوراً بتشجيع ومتابعة إصدار هذا المجلد التذكارى .

والشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور / جابر عصفور ، الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة لحرص سيادته الدائم على تخليد ذكرى توفيق الطويل ، عن طريق إصدار هذا المجلد التذكارى .

عاطف العراقي



د . توفيق الطويل
(١٩٠٩ - ١٩٩١)

الحياة الفكرية فى سطور

بقلم : د . عاطف العراقى

- ولد ببولاق - القاهرة عام ١٩٠٩
- تم تعيينه معيداً فمدرساً فأستاذاً مساعداً ثم أستاذاً .
- عمل أستاذاً معاراً ، وأستاذاً زائراً بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية .
- تم انتخابه عضواً بمجمع اللغة العربية عام ١٩٨١
- حصل على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية عام ١٩٨٤
- شارك فى العديد من المؤتمرات الفكرية والفلسفية .
- عمل مقررًا للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة ، وعضواً بالمجالس القومية المتخصصة .
- توفى فى يوم الثلاثاء الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٩٩١ م
- ترك العديد من الدراسات والمؤلفات الرائدة والكتب المترجمة والمحققة ، ومن بينها :
 - أسس الفلسفة .
 - فلسفة الأخلاق .
 - مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق .
 - جون ستيوارت مل .
 - قصة النزاع بين الدين والفلسفة .
 - قصة الاصطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام .
 - العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى .
 - الشعرانى إمام التصوف فى عصره .
 - التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام .
 - الأحلام .
 - قضايا من رحاب الفلسفة والعلم .
 - الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية .
- تحقيق الجزء الثامن والجزء التاسع من كتاب : المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

- ترجمة القسم الحاص بالفلسفة والإلهيات من كتاب : تراث الإسلام ، تحرير المستشرق ألفريد چيوم .
علم النعيب فى العالم القديم .
- تاريخ علم الأخلاق ، لهرى سدچويك .
- أفلاطون والأكاديمية (من كتاب تاريخ العلم لچورچ سارتون) .
- الأخلاق فى الفكر الإسلامى ^(١) .

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب : المحمبيون فى خمسين عاماً ، بقلم د . محمد مهدى علام ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ (مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ، وإلى مذكرة ترشيحه للحصول على جائزة الدولة التقديرية (القسم الرابع من هذا المجلد التذكارى) وإلى دراسة د . عاطف العراقى ، فى القسم الأول من هذا المجلد أيضاً . وسيجد القارئ تفصيلات عديدة خاصة بحياته .

أسماء المشاركين في المجلد التذكاري

(مرتبة ترتيباً أبجدياً)

- | | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| د . عبد العزيز شرف . | د . إبراهيم صقر . |
| د . عبد القادر محمود الدسوقي . | د . إبراهيم مذكور . |
| د . على عبد الفتاح المغربي . | د . أحمد الجزار . |
| د . قدريّة إسماعيل إسماعيل . | د . أحمد محمود صبحي . |
| د . مجدى الجزيرى . | د . حسن الساعاتي . |
| د . مسحفوظ عسّام . | د . دولت عبد الرحيم إبراهيم . |
| د . محمد أحمد بيومي . | د . زينب محمود الخضيرى . |
| د . محمود فهمى زيدان . | د . زينب عفيفى شاكر . |
| د . مرفت عزت بالى . | الأستاذ / سعيد زايد . |
| د . نازلى إسماعيل حسين . | د . سعيد مراد . |
| الأستاذ / نبيل فرج . | د . سهام العراقى . |
| د . نبيلة زكري زكى . | د . سيد ميهوب . |
| د . وليم فرج حنا . | د . صلاح قنصوة . |
| | د . عاطف العراقى . |

تصدير عام

بقلم: د. عاطف العراقي

فى يوم الثلاثاء الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٩٩١ م ، انتقل إلى دار الخلود أستاذ جليل ومفكر من طراز ممتاز رحل عن عالمنا الزائل ، توفيق الطويل ، أستاذ الفلسفة الخلقية والذى ملأ بقاع الأرض علماً ونشر النور والضياء فى عالم تسوده الظلمات . لقد كان رحمه الله أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات سامية ونبيلة . نعم لقد كان رحمه الله أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية ، ولم يكن من أشباه الأساتذة الذين حشروا أنفسهم حشراً فى دوائرنا العلمية والفلسفية ، والذى يعتبرون كالتبيل الأجوف لا أثر له ولا صدق .

وبقينى أنا إذا ذكرنا الفلسفة الخلقية ، فلا بد أن نذكر معناها توفيق الطويل . إذا ذكرنا المثل العليا والقيم النبيلة السامية ، فلا بد أن يقترن ذكرها باسم الرجل الذى دافع عنها طوال حياته ووهب لها نفسه . ومن يحاول أن يتخطى توفيق الطويل ويهمل دوره الرائد الخلاق ، فوقته ضائع عبثاً . لقد تحمل الرجل فى أخريات أيامه العديد من الآلام وأكثرها من قبيل الآلام النفسية لا الجسدية . لقد حاول بعض الصغار والأقزام الطعن فى سمعته العلمية والتقليل من مكانته الفلسفية فى أخريات أيامه وكنت وقتها أقول فى أسف : إلى الجحيم أيها الصغار والأقزام ، كنت أقول فى أسف وحزن وألم : إنكم لاتستطيعون كتابة صفحة واحدة من الصفحات التى كتبها أستاذنا الدكتور توفيق الطويل ، فكيف إذن نحاولون الطعن فى مكانته العلمية . وقد ظل الرجل طوال هذه المحنة أو المهزلة صامتاً فى حزن ، وحزيناً فى صمت . وقد أبت عليه كبرياؤه أن يدخل مع الأشباه فى نقاش ، وهو على حق فى ذلك تماماً ، إذ كيف يناقش العملاق . مجموعة من الأقزام ، كيف يدخل المثقف فى مناقشة علمية مع السذج وأصحاب الفكر السطحي !!!

لقد أسهم توفيق الطويل مع مجموعة من أساتذة الفلسفة الكبار والأعلام ، فى نشر حياة النور والتنوير . لم يكتب سطرأ واحداً يحمل فى طياته دعوة إلى الخرافة وإلى اللامعقول .

كان عف اللسان ، لاتصدر عنه كلمة بذيفة من نوع الكلمات التى نراها الآن منتشرة على السنة أشباه أسانذة الفلسفة ، والفلسفة منهم براء . كان دمث الأخلاق ، أفكاره هى حياته ، وحياته هى فكره ، إلى حد كبير جداً . وليرجع القارئ العزيز إلى كتبه ودراساته ومقالاته ويتأمل بين سطورها فى القيم التى يدعوننا إليها توفيق الطويل ، ثم عليه أن يراجع صفحة حياته ، وسيجد أن ما نقوله عنه يعد صادقاً تمام الصدق .

لقد قال عنه الأستاذ بدر الدين أبو غازي ، يوم استقبله عضواً بمجمع اللغة العربية : واليوم إذا أستقبلك أراك كما كنت فى هذا الزمن البعيد ، وقور السميت ، سمح الملامح مستضيئاً بالحكمة والمثل ، فيك من شباب الفكر وحيويته مايلوح وكأنه على مر السنين يزيد . لقد اتخذت لنفسك من عطائك ونضج عقلك وذكاء قللك مكانة فى حياتنا الفكرية . (مجلة مجمع اللغة العربية - الجزء التاسع والأربعين) .

لقد شاء القدر القاسى والظالم أن يلفظ توفيق الطويل آخر أنفاس الحياة ، فى الساعات التى كنت فيها متجهاً من الخرطوم إلى القاهرة ، كنت داخل الطائرة وأنا لأدري أن أستاذى فى لحظاته الأخيرة ، وفى نفس لحظات وصولى إلى مطار القاهرة على وجه التقريب ، غادر توفيق الطويل حياة الدنيا ، مستقبلاً فى صمت حياة الدار الآخرة .

ومن مصائب الزمان وتصاريق القدر الظالم أن يسأل عنى أستاذى توفيق الطويل قبيل وفاته بساعات ثم يدرك أننى أبلغته قبل سفري بأننى سأطمئن عليه فور وصولى من الخرطوم .

لقد تتلمذت على توفيق الطويل منذ سنواتى الأولى بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومنذ أكثر من أربعين عاماً . درست على يديه الفلسفة العامة وفلسفة الأخلاق ، واستمرت علاقتى العلمية به حتى وفاته . عملت معه بالعديد من اللجان والمجالس العلمية ، ومن بينها مجمع اللغة العربية ، والمجلس الأعلى للثقافة . تشرفت بإهدائى إليه كتاباً من كتبى وهو كتابى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، وقلت فى إهدائى :

إلى رائد الفلسفة الخلقية فى مصرنا المعاصرة .

إلى الأستاذ الذى تعد حياته تعبيراً عن اعتقاده بالقيم والمثل العليا :

إلى الدكتور توفيق الطويل .

تقديراً لدوره فى إثراء الفكر الفلسفى الخلقى .

أهدى هذا الكتاب ثمرة من ثمرات اغترابى وتوحدى داخل صومعتى الفلسفية ، معتزلاً الحياة ، متأملاً فى سعادة ، الموت والعدم والفناء .

كتبت عنه أكثر من دراسة تم نشرها على صفحات مجلاتنا العربية .

لقد احتل الدكتور توفيق الطويل فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى المعاصر مكانة كبيرة . إنه يعد رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر . وكان أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان سامية وقيم نبيلة ،

وخاصة بعد أن انتشر بيننا ما نطلق عليه أشباه الأساتذة . كان يدرك المعنى الحقيقي للمثقف ، فلم يكن نشاطه داخل مدرجات الجامعة فحسب ، بل كان شعلة نشاط داخل مصر وخارجها .

وقد كنت سعيداً غاية السعادة حين تم تكليفي بالإشراف على كتاب تذكاري عن المفكر الشامخ والأستاذ الراحل ، توفيق الطويل . تم تكليفي بهذا العمل من قبل لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة .

وينقسم العمل الذي بين أيدي القارئ اليوم إلى أقسام أربعة ، وذلك على النحو التالي :

القسم الأول : بحوث ودراسات ، عن الدكتور توفيق الطويل .

القسم الثاني : دراسات عن بعض كتبه .

القسم الثالث : دراسات مهداة إليه .

القسم الرابع : ملاحق خاصة بحياته الفكرية واستقباله عضواً بمجمع اللغة العربية .

شارك في القسم الأول مجموعة من الأساتذة والزملاء الأفاضل . كتب الدكتور إبراهيم مذكور ، عن الصديق والزميل توفيق الطويل ، وكتب كاتب هذه السطور عن حياته الفكرية . وحللت الدكتورة نازلي إسماعيل ، موضوع دفاع الدكتور توفيق الطويل عن العقل العربي ، وكان بحث الدكتورة زينب الخضيرى ، عن مفهوم الصراع في فكر توفيق الطويل ، وأفاض الدكتور عبد العزيز شرف في موضوع : توفيق الطويل بين الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام . أما بحث الدكتور مجدى الجزيرى ، فكان عن نزعة التجديد والتنوير عند توفيق الطويل . وكانت دراسة الأستاذ نبيل فرج عن : توفيق الطويل وصفحات مطوية أما بحث الدكتورة زينب عفيفى شاكراً ، فقد تبلور حول موضوع المثالية المعدلة في فلسفة الدكتور توفيق الطويل .

هذا عن القسم الأول من أقسام الكتاب ، أما القسم الثانى ، فكان يدور حول تحليل بعض كتب الدكتور توفيق الطويل . حلل كتاب الأحلام ؛ الدكتور حس الساعاتى ، ودرس كتاب الحضارة الإسلامية والحصارة الأوربية ، كاتب هذه السطور ، أما الدكتور وليم فرج حنا فقد درس كتاب چون ستيوارت مل ، وقامت الدكتورة نبيلة زكري زكى ، بتحليل كتاب مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق . أما دراسة الدكتورة سهام العراقى ، فكانت حول كتاب : العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبى . وقد اختار الدكتور سيد ميهوب كتاب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، كمجال للدراسة والتحليل .

تضمن القسم الثالث من هذا المجلد التذكاري ، مجموعة من الدراسات والبحوث المهداة إلى الدكتور توفيق الطويل ، وهى دراسات وبحوث حول مجالات اهتمامه ، فالدكتور توفيق الطويل ، كان موسوعى الثقافة إلى حد كبير ، وكما كان مهتماً بالفلسفة ، فإنه كان مهتماً بالعلم وتاريخه وغيرهما من مجالات فكرية وثقافية . ولاتوجد دراسة من الدراسات المهداة إلا وكانت تدور حول محور من محاور اهتمامات الأستاذ الشامخ : توفيق الطويل ، وكانت هذه البحوث والدراسات ، على النحو التالى :

- تراثنا العربى والإسلامى وموقفنا من آراء المستشرقين وغير المستشرقين بقلم د. عبد القادر محمود الدسوقي .

- فلسفة الطب ، بقلم الدكتور محمود زيدان .

- مصر القديمة ونشأة الطب ، بقلم الدكتور أحمد محمود صبحي .

- القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ، بقلم الدكتور صلاح قنصوة .

- التحليل السوسولوجى للقيم ، بقلم الدكتور محمد أحمد بيومى .

- هوسرل وفكرة أخلاق فينومينولوجية ، بقلم الدكتورة قدرية إسماعيل .

- المدينة الفاضلة بين أفلاطون وأرسطو ، بقلم الأستاذ سعيد زايد .

- الفضيلة والسعادة عند مسكويه ، بقلم الدكتور على عبد الفتاح المغربى .

- نظرية السعادة عند أبى البركات البغدادى ، بقلم الدكتور سعيد مراد .

- مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية ، بقلم الدكتور محفوظ عزام .

- مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوربية ، بقلم الدكتورة مرفت عزت بالى .

- فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى ، بقلم الدكتور أحمد الجزار .

- الأخلاق عند ابن سينا ، بقلم الدكتور إبراهيم صقر .

- الاتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره ، بقلم الدكتورة دولت عبد الرحيم .

أما القسم الرابع والأخير من هذا المجلد ، فقد تضمن ملحقين ، ملحق منهما يتضمن مذكرة ترشيحه للحصول على جائزة الدولة التقديرية ، وقد تضمنت المذكرة جوانب كثيرة من نشاطه الفكرى . أما الملحق الثانى ، فقد تضمن وقائع جلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية ، تلك الجلسة التى أُلقيت فيها كلمات الدكتور إبراهيم مذكور ، والدكتور بدر الدين أبو غازى ، والدكتور توفيق الطويل .

ونود أن نؤكد فى ختام تصديرنا على أن توفيق الطويل كان باحثاً من الطراز الأول فى مجال الفلسفة الخلقية بصفة خاصة . لقد أكد على أهمية القيم والمثل العليا فى حياتنا . إنه يقول فى كتابه الكبير : فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها ، وذلك فى إهدائه الكتاب إلى ابنه حسام وابنته منى : ضم هذا الكتاب أظهر ما عرفته البشرية عبر تاريخها الطويل من قيم إنسانية رفيعة ، ولما كان مفهوم الحياة العملية قد طغى فى عصرنا الحاضر على مدلول المثل العليا ومكانها الذى ينبغى أن تحتله من حياة الناس ، فقد طاب لى أن أهدى الكتاب إليكما ، عسى أن تجدنا فى بطون صفحاته مثلاً إنسانياً رفيعاً ، يشبع العقل ويستهوئ القلب .

ويقول مؤكداً على هذا الجانب في نهاية تصديره للكتاب : هذا هو كتابنا الذى جمعنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية عبر تاريخها الطويل ، وأبنا فيه عن معالم الجانب المشرق الوضاء فى طبائع البشر . وقد صدق أرسطو حين قال - منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان - وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه ، وكيف أنه لا يحقق كماله إلا منتصباً إلى مجتمع بشرى : إن من يعيش منعزلاً بغير مثل أعلى يدين به ، إما أنه يكون إلهاً حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال ، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى حياته بمقتضاه ، أو يكون حيواناً لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو على واقعه فى ظل مبدأ أسمى يدين له بالولاء (ص ١٦) .

بل إن أستاذنا الفاضل وفى السطور الأخيرة من كتابه عن الفلسفة الخلقية والذى يعد من أوفى المراجع فى موضوعه ، يرى أن الإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد ، لأنه من بين سائر الكائنات هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه ويتطلع جاداً واعياً إلى ما ينبغى أن تكون عليه حياته . وهو وحده الذى يخطط لمستقبله ، وبذلك يكون من الحق أن يقال : إن الإنسان لا يكون إنساناً مميزاً من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء . (ص ٤٩١)

والواقع أن فقيدنا الراحل كان ينظر إلى الأخلاق نظرة علمية إلى حد كبير ، ولعل دراساته العلمية قد أثرت عليه . إنه لم ينظر إلى الأخلاق على أساس أنها مجموعة من المواعظ والخطب الطنانة الرنانة ، بل إنه يربط بين المذهب وبين دراسة السلوك .

بل إنه فى كتبه التى بحث فيها فى مجالات صوفية كان ينبهنا إلى بعض الخرافات التى نجددها عند بعض المدعين للتصوف وقيامهم بالتمرد على الدين باسم التصوف بل التهاون فى فرائض الدين والاستخفاف بأوامره ونواهيه .

وهو يذكر لنا أمثلة عديدة ، موجودة فى المصادر الصوفية، ككتاب الطبقات الكبرى ، للشعرانى ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر ، أن إبراهيم العريان كان يصعد إلى منبر المسجد عارياً ويخطب فى الناس قائلاً : السلطان ودمياط وباب اللوق وبين الصورين وجامع طولون والحمد لله رب العالمين . وأيضاً أن يظل الشيخ تاج الدين الذاكر بوضوء واحد سبعة أيام أمتدت أواخر عمره إلى أحد عشر يوماً ... إلى آخر هذا الخرافات والخزعبلات . (كتاب : الشعرانى ، لتوفيق الطويل ص ١٠) .

إنه ينبهنا إذن إلى هذه الخرافات ، وذلك انطلاقاً من نزعة العلمية وتأكيد على أهمية العلم فى حياتنا ، وإن كان يؤكد على وجود جوانب مشرقة وضاءة فى التراث الإسلامى ، ومن بينها التسامح والحب ونبذ الكراهية .

لقد كان حريصاً على الالتزام بهذه القيم وتطبيقها على حياته . وإذا كنا نجد من بين تلاميذه وقرائه من بادله حباً بحب وتسامحاً بتسامح ، فإننا نجد أيضاً مجموعة من أشباه الدارسين قاموا بالطعن فيه ، وذلك على النحو الذى أشرنا إليه فى السطور الأولى من مقالتنا هذه . ولا أود أن أذكر أسماء هؤلاء الصبية حتى لا

أسود هذه الصفحات بنزعاتهم الشريرة وأكتفى بالقول : أين نحن الآن من هذه النصائح والوصايا الذهبية لأستاذنا توفيق الطويل . لقد أصبح الناس غير الناس ، وتطاول الأشباه على الأصول واعتدى الجهلاء على العلماء . لقد تحول أكثرنا للأسف الشديد إلى ذئاب بشرية ينهش الواحد منهم لحم أخيه الإنسان حياً وميتاً ويقوم بامتصاص دمايته بطريقة ينزوى أمامها خجلاً أشد الحيوانات فتكاً بالإنسان . لقد تحولت كلماتنا إلى خناجر أشد فتكاً من أنخطر القنابل . إن كلمة واحدة مسمومة قد تقضى على إنسان شريف ، بطريقة أشد إيلاًماً من وسائل مادية أعدت للخراب والتدمير .

هل من المعقول أن يتحول بعض طلابه إلى كلاب مسعورة ، وهو الذى غرس فينا حب القيم والمثل العليا الرفيعة ؟ أليس من المخجل - وهو العالم المدقق - أن يقوم هذا الفرد أو ذاك من الجهلاء ومتخلفى العقول أصحاب الطبل الأجوف ، بالتشكيك فى بعض كتاباته وإشرافه العلمى على طلابه دون أن يضعوا فى اعتبارهم شيخوخته على الأقل . ولكن العزاء كل العزاء يا أستاذى ومعلمى أن من بين طلابك من سيهب حياته لدراسة أفكارك والإشادة بها .

والواقع أن حياة توفيق الطويل تكشف عن إصرار غريب على الدرس والمطالعة والتأمل الثاقب . نقول بهذا ؛ وسواء اتفقنا معه أم اختلفنا ، وذلك على النحو الذى سبق لنا الإشارة إليه . لقد جاهد وكافح منذ السنوات الأولى لمولده ، ومنذ أن كان طالباً بالكتاب . لقد أخبرنى فى أكثر من لقاء بمنزله بالقاهرة ، أنه كان شغوفاً بالفلسفة منذ سنواته الأولى . لقد كان يستعير الكتب ، من دار الكتب فلا يلبث الكتاب معه أكثر من ليلة أو ليلتين على الأكثر يلتهم خلالهما الأفكار الموجودة بالكتاب التهاماً ، ويقوم بتسجيل الأفكار الرئيسية فى كل كتاب من الكتب التى يستعيرها . كان حريصاً على قراءة مؤلفات العديد من المفكرين والأدباء من أمثال : المنفلوطى والمازنى وطه حسين والعقاد وزكى مبارك وسلامة موسى وأحمد حسن الزيات ، ولا أشك فى أن قراءاته الأدبية قد أفادته كثيراً فى مجال الكتابة بأسلوب أدبى رصين لا يخلو من الدقة الفلسفية فعباراته مشرقة وضاعة تهز أوتار القلوب هراً وتؤثر على العقول تأثيراً بغير حدود . استمع إليه وهو يقول بعد دراسته للشك المطلق والشك المنهجى : ولكن الشك أزمة فى حياة العقل . إنه يشيع الحيرة فى العقول ويثير القلق فى النفوس ، وإذا طال أمده أخرج الصدور وملأها ضيقاً . . . (كتاب أسس الفلسفة) .

وإذا كان توفيق الطويل قد ألف العديد من الكتب بالإضافة إلى ترجماته وتحقيقاته ، فقد ترك لنا العديد من البحوث المطولة ، والتى تعد دراسات أكاديمية رفيعة المستوى . لقد نشرت البحوث فى العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية ؛ سواء فى مصر أو غيرها من بلدان العالم العربى . ومن بينها البحث الذى نشر بالمجلد التذكارى عن مؤرخ الفلسفة ، يوسف كسرم والذى قمت بالإشراف عليه طوال خمس سنوات . إن البحوث التى تركها أستاذنا الراحل تعد معبرة عن الإحاطة الشاملة بموضوع البحث والتأمل العميق والنظرة الثاقبة .

إننا نجد أنفسنا أمام كم كبير من الإنتاج العلمى والفلسفى . لقد أخضع حياته لنظام دقيق جوهره الاطلاع المستمر والكتابة الدقيقة بعد الإحاطة بالموضوع . إن كتاباته - كما قلت - تهز أعماق النفوس هذا وتذك أرض اللاأخلاقية دكاً ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون .

وإذا كان أستاذنا توفيق الطويل قد غادرنا إلى العالم الآخر ، غادرنا إلى الدار الآخرة ، فإنه خالد بكتبه ، خالد بالمثل والقيم التى دعا إليها فى كتاباته وفى أحاديثه ، ولتطمئن روحك بأستاذى ، فإنها فى عالم اللامتناهى ، فى عالم رحب واسع فسيح ، يخلو من الضغائن والأحقاد وأشباه الأساتذة .

ومن صومعتى الفلسفية التى أقيم فيها متوحداً ، أكتب هذا الرثاء . أسجل هذه التعزية وكم كان بودى أن تكتبها أنت يا أستاذى ومعلمى عنى ، ولكنها الحياة بالأمها وما فيها من شقاء والتى فرضت على أن أكتب عنك رثائى قبل أن تكتب أنت هذا الرثاء ، ولتسعد روحك التى صعدت إلى بارئها . إنها روح الإنسان بأجلهى وأعظم معانى الإنسانية .

أرجو أن تكون كلمتى هذه والتى أكتبها فى ذكرى وفاتك ، فى اليوم الثانى عشر من شهر فبراير ، شجوة لروحك السامية ، ووجدانك العميق بما فيه من شفافية وضياء ونور .

والله هو الموفق للسداد .

عاطف العراقي

مدينة نصر ، فى الثانى عشر من شهر فبراير ١٩٩٥ م .

القسم الأول

بحوث ودراسات

عن الدكتور توفيق الطويل

ويتضمن هذا القسم مايلي :

- ١ - توفيق الطويل ، بقلم د . إبراهيم مذكور .
- ٢ - توفيق الطويل وحياته الفكرية ، بقلم د . عاطف العراقي .
- ٣ - الدكتور توفيق الطويل ودفاع عن العقل العربي ، بقلم د . نازلي إسماعيل حسين .
- ٤ - مفهوم الصراع في فكر الدكتور توفيق الطويل ، بقلم د . زينب محمود الخضيرى .
- ٥ - توفيق الطويل بين الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام ، بقلم د . عبد العزيز شرف .
- ٦ - نزعة التجديد والتنوير عند توفيق الطويل ، بقلم د . مجدى الجزيرى .
- ٧ - توفيق الطويل وصفحات مطوية ، بقلم الأستاذ / نبيل فرج .
- ٨ - المثالية المعدلة في فلسفة الدكتور توفيق الطويل الخلقية، بقلم د. زينب عفيفى شاكر.

توفيق الطويل

د . إبراهيم مذكور

رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

عرفته تلميذا وصديقا وزميلا ، ويعينى أن أقف قليلا عند تلمذته ؛ لأنها كانت تلمذة جادة وصادقة ، عنى بالفكر الإسلامى ، وشغل بترائه القديم كما شغل بما كتب فيه حديثا .

وعاونه فى ذلك تلمذته للمرحوم مصطفى عبد الرازق ، الذى كان من أقرب تلاميذه إليه ، فقرأ له وقرأ عنه ، وحرص أستاذه الكبير على أن يجعله كاتم سره ، يوم أن وكلت إليه أعباء الوزارة .

وكان لى فى قسم الفلسفة بآداب القاهرة درس حول الفكر الإسلامى ، ولم يفت فقيدنا توفيق ، أن يتابعه وأن يفيد منه .

ويوم أن نجحنا فى إدخال شئ من الفكر الفلسفى فى مرحلة التعليم الثانوى ، كان أمامنا جنديان مخلصان هما : توفيق الطويل ، وأحمد فؤاد الأهوانى .

وقد اضطلعنا بأن يعينا رملاءهما من معلمى المرحلة الثانوية على تيسير الفكر الفلسفى ، وتقريبه من نفوس الشباب .

هذا هو توفيق الطويل التلميذ والمعلم ، أما توفيق الطويل الصديق ؛ فلا أظن أنه كان بين زملائه من هو أخلص منه ، وأقرب إلى قلوبهم جميعا ، وكان دائما من العاملين بمبدأ : قل خيرا وإلا فاصمت . ولم أقف قط على خلاف أو معارضة بينه وبين زميل ؛ إن فى الناحية المادية أو الأدبية .

وزاملنى فقيدنا الكريم فى ميدانين ، أولهما : كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وكنت أعده من خير الأعوان

على أداء هذه الرسالة ، وكان لسعة صدره وطلاوة لفظه أثر كبير فى تلاميذه ، ولا أعرف مطلقاً أن واحدا منهم سأله عن شئ فلم يجبه أو طلب منه استيضاحاً فلم يحققه .

أما الميدان الآخر : فكان مجمع اللغة العربية الذى بنيت آمال على إسهامه فى لغة الأخلاق والعلوم الاجتماعية ، وقد كان عضواً فى لجنتين من لجان المجمع ، تضطلعان بلغة العلم إن فى الفكر والأدب ، أو فى الحياة الاجتماعية .

وشغلت كثيراً بمرضه فى أخرىات حياته ، وحاولت أن أقف على حقيقة مايشكو منه ، فهون الأمر على ، واكتفى بأن قال : إنى أعالج نفسى بالرياضة البدنية ، والسير مسافات مقبولة ، وعرضت عليه أن يتيح لى فرصة مزاملته فى رياضة من هذه الرياضات ، لكنه فيما يظهر كان حريصاً على أن يخفى حقيقة مرضه عنى ، وهكذا كان توفيق دائماً مع أصدقائه ، يحرص على أن ينقل لهم الخبر السار ، ويعفيهم من سماع الأمور المقلقة .

تغمده الله برحمته ، وجزاه خير الجزاء عما قدم للغة وأمته .

توفيق الطويل وحياته الفكرية

د . عاطف العراقي

لا أشك في أن تاريخ فكرنا الفلسفي العربي المعاصر ، سواء في مصر أو في غيرها من بلدان العالم العربي ، يعد تاريخاً غاية في الشموخ والازدهار . يعد تاريخاً من حقنا أن نفخر به بين أُم العالم جميعاً ، شرقاً وغرباً .

إننا نجد مجموعة من المفكرين الكبار شقوا طريقهم وسط الأشواك والصخور ومهدوا لنا طريق البحث الفلسفي وأصبحوا بذلك كله من الأعلام الكبار الذين دخلوا تاريخ فكرنا الفلسفي المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها . منهم من غادرنا إلى عالم الخلود ، ومنهم من يعيش بيننا بحيث يقدمون لنا إنتاجاً فلسفياً وفكرياً يعيش في عقولنا ووجداننا .

ويقيني أن من يحاول تخطي هؤلاء الأعلام الكبار فوقته ضائع عبثاً . لقد قاموا بنقل مصر من حياة الظلام إلى حياة النور . ساهموا مساهمة لا حد لها في مجال التنوير الفكري والثقافي والفلسفي . حملوا مصابيح الهدى في كل أرجاء عالمنا العربي بعد أن كانت حياة هذا العالم تعد جهلاً على جهل ، ولكن أكثرهم لا يعلمون .

ومن أعلامنا العظام . من مفكرينا الشوامخ ، الأستاذ الدكتور/ توفيق الطويل ، والذي يعد مفكراً عظيماً بكل ما تخمله كلمة الفكر من معان سامية ، وكلمة العظمة من مدلولات رائعة ، كما أنه يعد - كما سنوضح فيما بعد - رائداً للفلسفة الخلقية في عالمنا العربي المعاصر . فإذا ذكرنا مجال الفلسفة الخلقية ، فلا بد أن نذكر معها توفيق الطويل . وإذا ذكر توفيق الطويل ، فإن اسمه لا بد وأن يقترن في الأذهان بمباحث الفلسفة الخلقية ، وما أعمقها وأصعبها ، ومازلنا نستفيد من كتبه ودروسه حتى بعد وفاته في يوم الثلاثاء الموافق ١٢ فبراير عام ١٩٩١

ولابد أن أذكر للقراء الأعزاء أن الكتابة عن الدكتور / توفيق الطويل ، تعد أمراً عسيراً لأسباب عديدة ؛ من بينها أن مفكرنا لم يكتب سيرته الذاتية ، بالإضافة إلى تنوع مجالات اهتماماته الفلسفية . لقد كتب في مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة . وبحث في مجال الفلسفة الخلقية ، طوال عصورها ، بحثاً غاية في الدقة والعمق . وترك لنا العديد من المؤلفات في مجال الفلسفة العربية ؛ وخاصة ما يتعلق منها بتاريخ العلوم عند العرب . وحلل تحليلاً مستفيضاً جوانب فكرنا الإسلامى المعاصر . هذا كله بالإضافة إلى نشاطه الفكرى الملحوظ من خلال العديد من المؤسسات الثقافية والفكرية والعلمية لمجمع اللغة العربية والمجلس الأعلى للثقافة والمركز القومى للمعلوم الاجتماعية والجنائية . وهو قبل ذلك كله يعد أستاذاً للفلسفة فى أعرق قسم من أقسام الفلسفة فى جامعاتنا المصرية .

الرجل إذن نادراً ما يتحدث عن نفسه . إنه يؤثر الصمت ويترك للآخرين الحديث عنه مع ما فى هذا الأمر من صعوبة كما قلت . ولكننى رغم ذلك كله سأحاول الاقتراب من حياة توفيق الطويل وعالمه الفكرى ؛ مستعيناً فى ذلك بأمور محددة ؛ من بينها أننى تتلمذت على يديه منذ أكثر من ربع قرن من الزمان ، أيام كنت طالباً بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ، ودرست كل ما كتب وعقدت معه أكثر من حوار تم نشر بعضه على صفحات جرائدنا اليومية . وكم كان يمد لى يد العون الفكرى مشجعاً لى ومتابعاً لكل ما أكتب . إننى قريب منه إذن وهذا قد زودنى بالعديد من الأدوات التى تساعدنى على الكتابة عنه . وكم كنت حريصاً على أن أذكر الرجل وأفكاره حينما وجه إلى سؤال هو : من وراء أفكارى . حريصاً على أن أهدي إليه كتابى : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ، اعترافاً بدوره الخلاق فى إثراء حياتنا الفكرية . حريصاً على أن أتعاون معه وأستفيد من علمه الفياض ، خلال عملنا باللجان العلمية والفلسفية .

لقد ولد الدكتور / توفيق الطويل ، بحى بولاق بالقاهرة عام ١٩٠٩ ؛ وبدأ دراسته كما هى عادة أبناء الريف بكتاب القرية . وهى قرية تابعة لحافظة البحيرة ، حيث كان يعمل والده . لقد بدأت دراسته عام ١٩١٨ . وكان فقيه الكتاب حريصاً على أن يحتفظ بوحوده فى الكتاب لأنه كثيره من أبناء الطبقة المتوسطة فى مصر فى تلك الفترة ، كان يقدم له كل عام غذاء من الفطير وعسل النحل . ثم يضيف إلى ذلك شيئاً يتميز به عن غيره ، وهو إعطاء الشيخ ، شيخ الكتاب ، قرش صاغ كل أسبوع . من أجل هذا كان شيخ الكتاب يحاول منع والد أستاذاً توفيق الطويل ، من التفكير فى إدخاله المدرسة الابتدائية التى كانت موجودة بالقرية . ولكن توفيق الطويل ، سرعان ما التحق بالمدرسة الابتدائية ، وفوجئ شيخ الكتاب بذلك ، وأسف عليه وكان ذلك فى عام ١٩٢٠

ومن المفارقات الغريبة أن مدرس اللغة العربية فى المدرسة ، كان أكثر المدرسين سوء ظن بتوفيق الطويل ، وحاول أن يقنع ناظر المدرسة بحرمانه من دخول امتحان الشهادة الابتدائية خوفاً على مستوى نتيجة المدرسة ، ولكن توفيق الطويل تقدم للامتحان واجتازه بنجاح . وتشاء الأقدار أو المفارقات . كما قلت . أن يقوم الدكتور توفيق الطويل بعد تخرجه من كلية الآداب عام ١٩٣٤ بتأليف بعض الكتب وترجمة بعض المؤلفات الإنجليزية ثم يرسلها إلى مدرس اللغة العربية والذى كان قد نقل إلى مدرسة عباس الابتدائية بحى السبئية بالقاهرة ، وقد

أدهش هذا المدرس أن يكون توفيق الطويل صاحب هذا العمل تأليفاً وترجمة ، ويكتب له خطاباً يقول فى أوله : إلى كبير الكتاب وزعيم الأدباء لقد أخبرنى توفيق الطويل بهذه الرواية قائلاً : لاشك ما أضحكنى هذا . ولو عاش هذا المدرس إلى اليوم ، لعرف أن مجمع اللغة العربية قد رشحنى بغير علمى ودخلت فى انتخاب سرى مع أحد عشر من أعلام الفكر فى مصر وكنت الوحيد الذى نجح عضواً به .

أما المرحلة الثانوية فقد قضاهما توفيق الطويل بمدرسة الأمير فاروق الثانوية (روض الفرج الآن) . لقد التحق بهذه المدرسة عام ١٩٢٥ ، وقضى بها خمس سنوات بالقسم الأدبى . وكان مصدر نشاط ملحوظ فى الجمعيات الأدبية بتلك المدرسة ، وأنشأ جمعية للخطابة انضم إليها الكثير من الطلاب .

وفى أكتوبر عام ١٩٣٠ التحق الدكتور / توفيق الطويل بكلية الآداب - جامعة القاهرة . وكان مثلاً يحتذى به فى علمه ونشاطه . لقد أنشأ جمعية للبحث والمناظرة ضمت طلاباً فى كليات عديدة . وتحت إشراف هذه الجمعية تم عقد العديد من المناظرات الفكرية فى جمعية الشبان المسلمين ، وجمعية الشبان المسيحية ، ونقابة المعلمين ، وقاعة الاحتفالات الكبرى بجامعة القاهرة . وكثيراً ما قام توفيق الطويل أيام كان معيداً بالكلية ومشرفاً على جمعية البحث والمناظرة بتوجيه الدعوة إلى كبار المفكرين والأدباء ومن بينهم (طه حسين ، وأحمد أمين ، وتوفيق دياب ، وسلامة موسى ، وعباس العقاد ، وعبد الرحمن الرافعى ، وإسماعيل مظهر ، والآنسة مى وإبراهيم مذكور وغيرهم) وذلك لإلقاء العديد من المحاضرات . لقد حدثنى توفيق الطويل قبيل وفاته قائلاً : لم يكن أحد منهم يتردد فى قبول الدعوة التى كنت كثيراً ما أوجهها إليهم تليفونياً ، وكانت القاعة التى تلقى فيها المحاضرات تزدحم بحشد كبير من المستمعين .

كان توفيق الطويل أثناء طلب العلم شغلة نشاط . لقد اشترك ، بالإضافة إلى ماسبق أن ذكرناه ، مع بعض زملائه فى كليات عديدة فى القيام بمشروع عيد الوطن الاقتصادى الذى سمي بعد ذلك بعيد الاستقلال الاقتصادى ، وكان هدفه الدعوة للصناعة المصرية ومشروعاتها ، ومن مجموعة الطلبة الذين كانوا يقومون بمشروع عيد الوطن الاقتصادى ، ألف الدكتور عبد الرزاق السنهورى جمعية الشباب المصريين ووضع قانونها وحدد أهدافها ، وكان السنهورى صديقاً لخمود فهمى النقراشى الذى ترك الوفد مع أحمد ماهر فى ذلك الوقت وألف حزب السعديين . وقد استدعى النحاس باشا عبد الرزاق السنهورى وطلب إليه حل الجمعية مخافة أن تعمل لمصلحة النقراشى .

إن هذا النشاط الذى قام به توفيق الطويل ، سواء أثناء الدراسة أو بعدها بقليل لم يمنعه من مواصلة الدراسة والتدرج فى التفوق . إنه إذا كان فى مستوى متوسط فى المرحلة الابتدائية وفوق المتوسط فى المرحلة الثانوية ، فإن المستوى قد ارتفع فى الجامعة وظهر التفوق واضحاً بارزاً فى مرحلة الماجستير ، وكان موضوع رسالته للماجستير : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى . وموضوع رسالته للدكتوراه : الأحلام - دراسة مقارنة ، مع ترجمة كتاب علم الغيب فى العالم القديم لشيثرون . أما التفوق فى أعلى وأسمى صورة ، فقد ظهر من خلال العديد من أعماله العلمية : تأليفاً وتحقيقاً وترجمة .

الواقع أن حياة الدكتور توفيق الطويل ، حتى فى مراحلها الأولى فى المدرسة الثانوية والمرحلة الجامعية ، تعد نبراساً وضيئاً منيراً وهاجئاً . وما أخرج شبابنا فى هذه الأيام ، الشباب الذى يعبر عن جيل الضياع ، جيل التفاهة الفكرية ، جيل التليفزيون وما يؤدى إليه من تخلف ذهنى وقصور عقلى ، أقول ما أخرج شبابنا إلى أن يستفيد من جيل عظماء المفكرين المصريين ومن بينهم أستاذنا توفيق الطويل . لقد أخرجنى فى العديد من اللقاءات التى تمت بيننا ؛ سواء بمنزله أو خلال عملنا المشترك بالعديد من اللجان العلمية والثقافية والفكرية ، أنه كان شغوفاً بالفلسفة منذ سنواته الأولى بالتعليم الثانوى . لقد كتب فى مجلة الطلبة بالمرحلة الثانوية العديد من المقالات ، ومن بينها مقالة عن أفلاطون ، تعد ثمرة لاطلاعه الخاص . لقد كان يستعير الكتب من دار الكتب فلا يلبث الكتاب معه أكثر من ليلة أو ليلتين على الأكثر لقد كان منذ السنة الأولى بالتعليم الثانوى حريصاً على قراءة مؤلفات العديد من المفكرين والأدباء من أمثال : المنفلوطى ، والمازنى ، وطه حسين ، والعقاد ، وزكى مبارك ، وسلامة موسى ، وأحمد حسن الزيات . وبدأ بعد مرحلة البكالوريا يكتب نقداً لائنين من الأدباء ، هما : المنفلوطى والمازنى . وكان يظن أن النقد إنما هو مجرد الهجوم واستعراض العضلات . وإذا كان نقده للمنفلوطى لم ينشر بعد ، فإن نقده للمازنى قد نشر فى مجلة النهضة الفكرية ، وقد أدرك بعد ذلك حقيقة النقد كما ينبغى أن يكون النقد ، وأنه لا يعنى مجرد الهجوم ، بل إبراز المزايا والعيوب . لقد بدأ ينشر نقده للمازنى فى نهاية السنة الأولى بكلية الآداب ، فى مجلة النهضة الفكرية ، التى أشرنا إليها ، وهى مجلة أنشأها الدكتور محمد غلاب ، أستاذ الفلسفة فى الأزهر .

والدكتور ، محمد غلاب كان قد سافر إلى فرنسا وحصل على الدكتوراه من جامعة ليون فى موضوع الفن عند الفراعنة ، وحين عاد أراد أن يعين مدرساً فى قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة ، فلم يأذن بهذا طه حسين ، فما كان من الدكتور غلاب إلا أن أنشأ مجلة النهضة الفكرية وافتتح باباً دائماً بها فى نقد الدكتور طه حسين . وقد أرسل توفيق الطويل الطالب بكلية الآداب وقتها ، مجموعة من المقالات فى نقد المازنى ، وقد رحب بنشرها الدكتور محمد غلاب . ولكن توفيق الطويل نجده بعد ذلك يرسل أربعة مقالات تحت عنوان : سرقات المازنى . لقد اكتشف السرقات فى كتاب الكاتب الأمريكى الساخر مارك توين ، كتاب المغفلون فى الخارج ، بعد أن قرأه بالإنجليزية . لقد تبين له أن الكثير من نكات المازنى فى كتابه رحلة الحجاز خاصة ، منقولة من كتاب مارك توين . وكان فى مقالاته الأربع عن المازنى ، ينشر نصوص مارك توين بعد ترجمتها ، وفى مقابلها نكات المازنى ، والتى يدعى أنها من إبداعه . وقد ذكر المازنى بعد ذلك للدكتور توفيق الطويل أنها توارد خواطر وزاد على ذلك فقال : كثيراً ما يحدث من كثرة قراءتى فى الإنجليزية أن تعلق نصوص بخاطرى وعند الكتابة تجرى على قلمى دون أن أشعر أنها ليست من إبداعى ، وكان السبب فى حرص المازنى على القول بأنها توارد خواطر ، أن توفيق الطويل كان قد ذكر فى المقالات النقدية التى أشرنا إليها أنها لا يمكن أن تكون توارد خواطر لأنها أحياناً تعد نقلاً حرفياً .

والواقع أننا نجد العديد من الاهتمامات الأدبية لدى توفيق الطويل منذ كان طالباً بالمرحلة الثانوية والمرحلة الجامعية . وكما كان مهتماً بالمازنى ، فكان أيضاً مهتماً بالعقاد . وحينما فكر بعض أصدقاء العقاد فى تكريمه بمناسبة صدور إحدى دواوينه الشعرية ، كان توفيق الطويل وكان أيامها طالباً فى قسم الفلسفة ، سكرتير اللجنة التى تعد للاحتفال بالعقاد ، هذا الاحتفال الذى لم يتم لأن الحكومة وقتها لم تسمح بإقامته ، لأسباب قد لا يتسع نطاق الدراسة لذكرها . وقد زار توفيق الطويل بعد ذلك ، عباس العقاد ، وكان مع توفيق الطويل صديقه : حافظ جلال ، الذى كان وقتها طالباً بكلية الحقوق ، وقد قال العقاد لتوفيق الطويل أثناء زيارته : أما عن الحفلة فكأنها أقيمت فعلاً ، وحقيقة أن الحكومة لن تسمح بإقامتها ولا تعرض نفسك للخطر كما ذكر العقاد خلال الزيارة موضوع نقد توفيق الطويل للمازنى وإعجابه بهذا النقد ، كما أثنى العقاد على المازنى ثناء كبيراً وخاصة فى مجال الترجمة .

هذا النشاط الفكرى لتوفيق الطويل يعد قليلاً إذا قارناه بنشاطه بعد التخرج . لقد كنت حريصاً من جانبى أثناء رئاستى لقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة - على أن يقوم القسم بترشيحه للحصول على جائزة الدولة التقديرية اعترافاً بفضله ومساهماته الفكرية التى لا أحد لها .

وقبل أن نشير مجرد إشارة إلى بعض مؤلفاته ، أود أن أذكر أن أستاذنا الدكتور توفيق الطويل قد شغل العديد من المناصب العلمية . كان أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، وعضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة . وداخل هذا المجمع ، مجمع الخالدين ، كان مقررراً للجنة الفلسفة والاجتماع ، وعضواً بلجنة ألفاظ الحضارة ، وعضواً بشعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام بالمجالس القومية المتخصصة ، وعضواً بلجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة .

لقد قضى الدكتور توفيق الطويل أكثر من أربعين عاماً من عمره المديد فى تدريس الفلسفة بفروعها المختلفة وتاريخها : قديماً ووسيطاً وحديثاً ، وذلك فى العديد من الجامعات المصرية كجامعة القاهرة ، وجامعة الإسكندرية ، وجامعة عين شمس ، والجامعات العربية ، كالجامعة الليبية ، وجامعة الكويت ، وجامعة بغداد ، وجامعة البصرة ، وجامعة قطر ، وألقى الكثير من المحاضرات العامة والندوات فى كل هذه الجامعات ، سواء كان معاراً لفترة طويلة ، أو كان أستاذاً زائراً لفترة من الوقت . وظل يقوم بتدريس الفلسفة ويقبل على سماع محاضرات آلاف الطلاب كما شارك مشاركة فعالة وإيجابية فى العديد من المؤتمرات ، ومن بينها مؤتمر عن التعليم الجامعى عقد بإحدى البلدان العربية ، ومؤتمر عن الفكر العربى فى مائة عام الأخيرة وقد قدم فيه بحثاً بعنوان : الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة ، وقد قامت بنشره الجامعة الأمريكية فى بيروت ، كما أعيد نشره بالقاهرة .

لقد أسهم فى إعداد المعجم الفلسفى وإخراجه ومراجعته . وإعداد ومراجعة الجزء الأول من معجم أعلام الفلسفة ، الذى صدر عن المجلس الأعلى للثقافة . وقد نشر بين الحين والحين مقالات عن مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية . والقارئ لهذه المقالات يشعر من أعماقه بأن الدكتور / توفيق الطويل ينمى على أبناء الجيل الحالى جريه وراء القشور وعدم التزامه بالجد والكفاح والعمل على النحو الذى وجدناه عند أبناء الأجيال الماضية .

أما عن مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته ، فإنها تعد آية في الدقة والروعة. لقد بذل فيها جهداً ، وجهداً كبيراً يندر وجوده . لقد فتحت أمام الباحثين آفاقاً جديدة وكشفت لهم عن عوالم لم يكن بإمكانهم التعرف عليها ، إلا بفضل توفيق الطويل . وأذكر من مؤلفاته على سبيل المثال لا الحصر ، أسس الفلسفة ، وقد أهداه إلى زوجته ، وفلسفة الأخلاق ، وقد أهداه إلى ابنه حسام وابنته منى ، ومذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، والفلسفة في مسارها التاريخي ، وجون ستيوارت مل ، وقصة النزاع بين الدين والفلسفة ، وقصة الكفاح بين روما وقرطاجنة ، والعرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ، والتصوف في مصر في العصر العثماني ، والشعراني ؛ إمام التصوف في عصره ، والتبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، وفي تراثنا العربى الإسلامى .

ومن ترجماته الرائعة والتي تعد آية في الدقة ، القسم الخاص بالفلسفة والإلهيات من كتاب تراث الإسلام ، وكتاب علم الغيب في العالم القديم لمؤلفه : شيشرون ، والمجمل في تاريخ علم الأخلاق لمؤلفه : هنرى سدجويك ، والفصل الخاص بأفلاطون والأكاديمية من كتاب تاريخ العلم لمؤلفه : جورج سارتون .

ومن تحقيقاته الجزء الخاص بالخلق ، والجزء الخاص بالتوليد ؛ من كتاب المغنى ؛ للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

يضاف إلى ذلك أننا نجد العديد من البحوث المطولة ، والتي تعد دراسات أكاديمية رفيعة المستوى . لقد نشرت هذه البحوث في العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية سواء في مصر أو في غيرها من بلدان العالم العربى ، وتعد هذه البحوث أيضاً معبرة عن الإحاطة الشاملة بموضوع البحث والتأمل العميق والنظرة الثاقبة . ومن بين تلك البحوث والدراسات : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق ، وفلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى ، وبين لغة الأدب ولغة العلم وهو البحث الذى نوقش فى مؤتمر مجمع اللغة العربية وآثار مناقشات عديدة بين الدارسين والمهتمين بهذا المجال . ولا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذا البحث يعد من أعظم بحوث توفيق الطويل وأعمقها فى السنوات الأخيرة ، وخصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين ، والترجمة ونقل الثقافات الدخيلة إلى تراثنا العربى الإسلامى ، ومشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوماً ، ولقطات علمية من تاريخ الطب العربى ، والقيم العليا في فلسفة الأخلاق .

الواقع أننا نجد أنفسنا أمام كم هائل من الإنتاج العلمى والفكرى . كم لا نجد فيه سطرأ واحداً إلا وكان معبراً عن أن أستاذنا توفيق الطويل يقدس أهمية الكلمة ويدرك مدى أثرها ويحترم الفكر وخصائصه ويقدر العقل بغير حدود ويضيف إليه الوجدان الذى يعد معبراً عن سمو النفس ونبل المشاعر . لقد أخضع الدكتور توفيق الطويل حياته لنظام دقيق . إنه يدرك أهمية كل دقيقة في حياة الإنسان . كنا ونحن طلاباً بقسم الفلسفة نقول عنه إنه كالفيلسوف الألماني كانت Kant فى دقة مواعيده وإخضاع حياته للنظام الصارم . لاأذكر أنه تأخر ولو لدقائق معدودات عن حضور محاضراته التى كان يلقيها علينا فى مجال الفلسفة العامة ، ومجال فلسفة الأخلاق . ليت شبابنا يتعلم منه احترام الوقت وتقديس العمل .

وإذا كنا نجد العديد من المؤلفات التى تركها لنا الدكتور توفيق الطويل والتى لا يستغنى عنها أى مشغل بالفلسفة أو بتاريخ العلم من قريب أو من بعيد، فإن على رأس تلك المؤلفات، ما خصصه أستاذنا للبحث فى مجال الفلسفة الخلقية . إنه رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر . إنه الدليل والمرشد والمرجع فى كل مايتعلق بهذا المجال . ولأشك من جانبى فى أن الباحثين فى هذا المجال لن يكون بإمكانهم تخطى هذه المؤلفات . لقد شق الطريق لنا وأزال الصخور والأشواك التى كانت تكتنف هذا المجال . وأكثر الباحثين فى هذا المجال حتى أيامنا هذه قد صعدوا فوق أكتافهم بدراسة هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الخلقية طوال عصور الفلسفة قديمها وحديثها . وعلى القراء الأعزاء أن يتأملوا بدقة ماكتبه أستاذنا توفيق الطويل فى هذا المجال منذ مايقرب من نصف قرن من الزمان . إن كتاباته تكشف عن عمق النظرة وصدق الإحساس ، والاتجاه النقدى ، وضرورة التمسك بالقيم والمثل العليا . إنه يكتب بعبارات مشرقة وضاءة تجمع بين الدقة الفلسفية والسمو الأدبى الذى يهز أعماق النفوس هزاً ويذك أراض اللاأخلاقية دكاً . إن توفيق الطويل ينظر إلى الإنسان من منظور خلقى . استمع إليه يقول فى آخر سطور كتابه الممتاز فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها (ص ٥٢١) : فما أصدق أن يقال إن الإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد لأنه - من فى بين سائر الكائنات - هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه ، ويتطلع جاداً واعياً إلى ماينبغى أن تكون عليه حياته . وهو وحده الذى يخطط لمستقبله ، وبذلك كان من الحق أن يقال إن الإنسان لا يكون إنساناً - مميزاً عن سائر الكائنات - بغير مثل أعلى يدين له بالولاء .

إننى من جانبى إذا كنت أعتقد اعتقاداً راسخاً بأن الألم هو جوهر الوجود وأن الموت هو ماينبغى أن يسعى إليه الإنسان تخلصاً من هذا العالم الذى يسوده الشر والظلم ، وأن التشاؤم وليس التفاؤل هو سر الوجود وأساسه ، إلا أننى - كما قلت - لأملك إلا أن أنظر بعين الإعجاب والتقدير إلى آراء مفكرنا توفيق الطويل ووجهات نظره . وكم تعلمنا منه تقدير الجانب النقدى وأن الإنسان لا يصح أن يكون مجرد متابع للآخرين ومقلد لهم ولا خرج عن مملكة الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان فى كل زمان وكل مكان . إن مفكرنا يدعو إلى ماينبغى أن يكون ولا يقف عند ماهو كائن . يطبق على حياته مايرتضيه وما يدعو إليه من أفكار . إنه لا يدعو إذن إلى القيم والمثل العليا كمجرد دعوة نظرية ، بل يلتزم التزاماً تاماً بما يدعونا إليه . ولعمري أن هذا يعد أسمى مراحل الصدق والاتساق .

ومن الأشياء التى تلفت النظر وتدعو إلى احترام وتقدير أستاذنا توفيق الطويل فيما يتعلق بإنتاجه الفكرى ، أن الرجل كان حريصاً على أن تكون إنجازاته فى مجال التأليف والتحقيق والترجمة فى مجالات جديدة غير مطروقة . لم يكن الهدف من إنجازاته مثلاً أن تكون مجرد كتب ومذكرات للطلاب كتلك التى نجددها عند أشباه الدارسين وأشباه الأساتذة الذين انساقوا وراء محنة مايسمى بالكتاب الجامعى الذى يعد مأساة العصر ، وملهاة التعليم الجامعى . إن مؤلفات مفكرنا توفيق الطويل تعد فتحاً جديداً فى عالم الفلسفة والأخلاق . لقد تصدى للبحث والتحليل والتأليف فى مجالات تعد مجالات بكرٍ . ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء إنه يعد أستاذاً ولا يعد من هؤلاء الذين تحسبهم أساتذة وماهم بأساتذة ، بل هم كما قلت وأقول دراماً أشباه أساتذة . إنه إذا كان قد

تدرج فى عمله الوظيفى بالجامعة من معيد بآداب القاهرة ومدرس بآداب الإسكندرية وأستاذ مساعد بآداب القاهرة، وأستاذ لكرسى علم الأخلاق ورئيس لقسم الدراسات الفلسفية والنفسية ووكيل لكلية الآداب جامعة القاهرة ، فإننى أشهد بأنه لم يفرض على طلابه كتاباً معيناً محدداً ، أى كتاباً مقررأ ، لأنه يؤمن إيماناً لاحد له بأن تكوين الشخصية العلمية للطلاب الجامعى إنما تتمثل فى الاطلاع المستمر والقراءة الغزيرة .

إن هذا كان شيئاً متوقعاً من توفيق الطويل . نعم كان شيئاً منتظراً ومرتبباً منه . لقد رأيناه فى سنوات دراسته الأولى ابتداء من المرحلة الابتدائية ومروراً بالمرحلة الثانوية وانتهاء بمرحلة الجامعة حريصاً على أن يقرأ قراءة متأنية فاحصة بحيث مكنته القراءة من التأليف فى مرحلة مبكرة وأيضاً ساعده اطلاعه الواسع على المراجع الأجنبية على الاهتمام اهتماماً كبيراً بالترجمة حتى قبل حصوله على الماجستير . وكم يحرص على ذلك فى توجيهه لطلابه وطلباته بالدراسات العليا .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد اهتم اهتماماً لاحد له بمجال الفلسفة الخلقية ، فإنه قد اهتم اهتماماً كبيراً بتاريخ العلوم عند العرب وفكرنا الفلسفى الإسلامى العربى . لقد بذل فى سبيل ذلك جهداً كبيراً ضخماً . وقد سبق أن أشرت إلى كتابه : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، وكتاباه فى تراثنا العربى الإسلامى وكتاباه عن الأحلام وكتاباه عن التصوف فى العصر العثمانى وكتاباه عن التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام . إننا من خلال هذه الكتب وغيرها نجد العديد من النظرات الثاقبة . ومن بينها ضرورة التنبيه إلى بعض الخرافات التى نجدها عند بعض المدعين للتصوف وقيامهم بالتمرد على الدين باسم التصوف بل التهاون فى فرائض الدين والاستخفاف بأوامره ونواهيه . ويذكر لنا أمثلة عديدة موجودة فى المصادر الصوفية ككتاب الطبقات الكبرى ، ومن بينها أن إبراهيم العريان كان يصعد إلى منبر المسجد عارياً ويخطب فى الناس قائلاً : السلطان وديمايط وياب اللوق وبين الصورين وجامع طولون والحمد لله رب العالمين . وأيضاً أن يظل الشيخ تاج الدين الذاكر بوضوء واحد سبعة أيام امتدت أواخر عمره إلى أحد عشر يوماً . . . إلى آخر هذه الخرافات والخزعبلات . (كتاب الشعرانى لتوفيق الطويل ص ١٠) .

ومن بين تلك النظرات الثاقبة أيضاً التنبيه إلى أخطاء القول بأن القرآن الكريم قد تنبأ بجميع مخترعات العلم ومكتشفاته . وهذا قول نجده عند الكواكسى ، وفريد وجدى ، والدكتور عبد العزيز باشا إسماعيل وغيرهم من الحديثين فى مصر . لقد نبهنا توفيق الطويل إلى أخطاء هؤلاء حين قال فى كتابه التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام (ص ٣٥) : إن رأى عندنا أن محاولاتهم للبرهنة على أن كل ما يجد فى مجال العلم ، متضمن فى نصوص القرآن ، إخراج للدين من نطاقه وإسراف قد يضر ولايفيد لأن حقائق الدين ثابتة لا تتغير ، وحقائق العلم تتطور مع الزمان وتتغير يتقدم النظر العقلى وترقى منهج البحث العلمى . فإذا كنا سنربط الدين بالعلم كان معنى هذا أن تتغير المعانى التى تحملها آياته تبعاً لتغير النظريات التى ينتهى إليها البحث العلمى .

إننا نجد فى أقوال الدكتور توفيق الطويل دعوة إلى التسامح ، دعوة إلى نبذ الكراهية ، دعوة إلى الحب ، دعوة إلى نبذ الصراعات والأحقاد وطرحها جانباً . وليرجع القارئ على سبيل المثال إلى كتابه ، قصة الصراع بين

الدين والفلسفة وقصة الاضطهاد الدينى لقد قال توفيق الطويل أثناء حوار معه نشر بجريدة الأهرام فى مايو عام ١٩٨٠ : إن مسيرة التاريخ الإنسانى حافلة بنماذج الكفاح البطولى التى ماكان لها من سلاح حقيقى سوى الحب . وفى كل نزعة الحب يتجه التشريع الدولى والأمنى إلى إشاعة المساواة فى الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد من ناحية وبين الأمم من ناحية أخرى . إن الحب يعلو بنا فوق نزعاتنا البهيمية ويسمو على صفائر الكراهية والحقد ويجعلنا نحاول أن نحاكى الله فى صفاته الحسنى على قدر ماتسمح طبيعتنا البشرية .

أين نحن الآن من هذه النصائح والوصايا الذهبية لأستاذنا توفيق الطويل . لقد تحول أكثرنا للأسف الشديد إلى ذئاب بشرية ، ينهش الواحد منهم لحم أخيه الإنسان ويقوم بامتصاص دماؤه بطريقة ينزوى أمامها خجلاً أشد الحيوانات فتكاً بالإنسان . لقد تحولت كلماتنا إلى خناجر أشد فتكاً من قنابل النابالم . لقد انتشرت هذه الظاهرة للأسف الشديد حتى بين المفترض فيهم أنهم من المثقفين وطلاب البحث والعلم وإن كان أكثرهم لايعلمون . إن كلمة واحدة مسمومة قد تقضى على إنسان شريف بطريقة أشد قتلًا وإيلاماً من وسائل مادية أعدت للتخريب والدمار . هذا ما أقول به . هذه ملتي وهذا اعتقادي ولتصفح عنى روح أستاذى توفيق الطويل فى نظرتى هذه للوجود وللواقع .

والواقع أن نزعة الحب الأصلية عند الدكتور توفيق الطويل لاتعد مجرد دعوة نظرية من جانبه بل قد تحولت لديه إلى جانب تطبيقى وأسلوب فى الحياة . تحولت إلى رعاية وعناية بزملائه وطلابه الذين يمثلون هذا الجيل أو الجيل الذى سبقه .

والواقع أننا نجد ثناء لاحد له على مفكرنا توفيق الطويل من جانب كثير من الرواد والباحثين وليرجع القارئ إلى وقائع جلسة استقبال الدكتور توفيق الطويل عضواً بمجمع اللغة العربية . لقد جاء فى كلمة الدكتور إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية ما يلى : لقد عرفت الزميل توفيق الطويل منذ أربعين سنة أو يزيد فى يوم أن لقيته بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٣٧ م . وأشهدكم أن توفيق الطويل الذى عرفته فى ذلك التاريخ هو نفسه توفيق الطويل الذى نستقبله اليوم : أدب جم، تواضع تام، تفكير واضح ، روية ، وخلق سمح ، ألف الصمت ، لايتكلم إلا بحساب وقدر .

أما كلمة الاستقبال فقد ألقاها الأستاذ بدر الدين أبو غازى . وهى كلمة ضافية قيمة ممتازة وقد جاء فيها قول الأستاذ بدر الدين أبو غازى رحمه الله برحمته الواسعة : إن استقبالنا للأستاذ الدكتور توفيق الطويل ليضفى علينا سعادة خاصة، إذ نحظى بعضو جديد من رجال الفلسفة . ومن حظ هذا المجمع أن يكون أعضاؤه من الفلاسفة أهل لغة ورجال أدب ، وأن يكونوا جميعاً من الموقعين بين التخصص العلمى وبين المشاركة فى حياة مجتمعهم . كذلك كان شأنهم وكذلك أيضاً شأن زميلنا الجديد فهو خير خلف لسلفه من الأساتذة العظام الذين تواردوا على هذا المجمع . . . لقد اتخذت لنفسك من عطائك ونضج عقلك وذكاء قلبك مكانة فى حياتنا الفكرية . وأحسب أن المجمعين ، إذ يستقبلونك اليوم يستبشرون الخير بمقدمك إلى مكانك بينهم لتضم جهودك إلى جهودهم وتسعى سعيهم الجاد النبيل وأنت أهل لهذا الجهد وذلك السعى .

وقد جاءت كلمة توفيق الطويل تعبيراً عن تواضعه الجم وإحساسه بالمسؤولية الكبرى . إنه يقول : إن تبعات هذا الاختيار ينوء بحملها الصفوة الممتازة من العلماء فكيف لمشلى - مع عجزى وقصورى - أن يقوم بعبء هذه التبعة ؟^(١) .

إن من واجب أجيالنا الاستفادة من دروس مفكرنا المعاصر توفيق الطويل وما أكثرها وأعمقها من دروس . ومن صومعتى التى أقيم فيها متوحداً أتوجه بالتحية والثناء إلى روح مفكر من مفكرنا المعاصرين ، إلى علم من أعلامنا البارزين ، إلى باحث مدقق عاش حياته كلها للفكر ، إلى عظيم من عظمائنا الشوامخ . إنه المفكر الإنسان بكل ما تحمله كلمة الإنسانية من معانٍ . إنه الدكتور توفيق الطويل .

(١) نرجو الرجوع إلى القسم الرابع من هذا المجلد (الجزء الخاص بجلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية) .

الدكتور توفيق الطويل ودفاع عن العقل العربى

د . نازلى إسماعيل حسين

كان أستاذنا الدكتور توفيق الطويل من أكبر المدافعين عن أصالة العقل العربى ، رد عنه سهام النقد الجارحة ، وقدم الأدلة والحجج الدامغة ، كما بيّن دوره فى بناء الحضارة الإنسانية . ولقد كان اهتمام الأستاذ الدكتور توفيق الطويل موجهاً إلى دراسة تاريخ العلم عند العرب منذ أن نشر دراسته القيمة العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ضمن مجموعة من الدراسات الأخرى سنة ١٩٦٨ (دار النهضة العربية) . ولم يكن الغرض من هذه الدراسة مجرد تأريخ للتراث العلمى للعرب ، من علوم الطبيعة والرياضة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا والتاريخ والفلسفة ، بقدر ما كان فى نظره ونظرنا ، دفاع عن أصالة العقل العربى . فإذا كان تاريخ العلم وإحياء الماضى وبعث التراث له دوره فى نهضة أوروبا الحديثة ، فكذلك يجب أن يكون اهتمامنا اليوم بتاريخ العلوم عند العرب ، لنصل بين الماضى والحاضر ، ومن أجل بناء المستقبل . وإذا كانت الجامعات الأوربية فى برنستون ، ولندن ، وباريس ، وفرנקفورت وفى الاتحاد السوفيتى . . . إلخ قد رصدت لهذه الدراسات ميزانيات ضخمة ، وتضافرت جهود الباحثين والدارسين لمعرفة أصول العلوم عند العرب ، فمن الأجدر بنا اليوم أن نسارع إلى نشر هذا التاريخ وتحقيقه . ولقد أكد على مؤلفات سارتون وول ديورنت وبراون ، وكارلو ألفونسو نللينو والدوميلي .

ولكن هناك اعتراض خطير وحملة جائرة شنها الخصوم على العقل العربى من حيث قدراته وإمكاناته الخلاقة العلمية والفلسفية ، الاستدلالية والتنظيرية ، بحيث أرجعوا الفضل كله إلى العجم الذين دانوا بالإسلام ودخلوا تحت لوائه . والغريب أن أول من جاهر بهذا رأى هو ابن خلدون فى مقدمته . إذ يقول : إن من الغريب

الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر ، وإن كان منهم العربى في نسبه ، فهو عجمى في مرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربى . ولقد ناصر كثير من المستشرقين ابن خلدون في هذا رأى . ويذهب البعض منهم إلى القول بأن العرب هبأوا لعلماء الفرس المكانة واللغة والمواد التى مكنتهم من مزاولة النشاط العلمى الذى بدأ فى عهد خلفاء بنى العباس . (سيريل الجود) .

ولاشك ، أننا جميعاً نذكر الدعوى العنصرية التى نادى بها رينان ، وهى أن لكل جنس خصائص تميزه من غيره ، وأن العقلية العربية السامية لا تقدر على التركيب والتأليف ، إنما هى تقدر فقط على الفصل والتحليل . وبذلك ، فإن العقلية العربية هى بفطرتها عقلية لا علمية ، لا تستطيع أن ترقى إلى معرفة القضايا العامة التى تناسس عليها العلوم .

إن هذه الآراء تنطوى فى نظر أستاذنا ، على مغالطات لا بد من الرد عليها .

أولاً: من هم العرب ؟

يوجد مفهوم ضيق لهذه الكلمة ، كما فهمها ابن خلدون ومن تابعه من المستشرقين ، بمعنى أن العرب هم فقط سكان الجزيرة العربية . ولكن هناك مفهوم واسع لهذه الكلمة جاء مع توسع الحضارة الإسلامية وانتشارها من المشرق إلى المغرب .

العرب هم كل من كتب باللغة العربية من أهل العصور الوسطى ، وكل من عاش فى بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب ثم جميع الشعوب التى خضعت للإسلام وتكتب باللغة العربية ويدخل فى هذا المفهوم الفرس ، والهنود ، والترك ، والسوريون ، والمصريون ، والبربر ، والأندلسيون .

ويؤكد ألدو ميللى فى كتابه عن العلم عند العرب ، أن كلمة عربى تطلق على مفهوم اصطلاحى واسع ، فيدخل مدلول العلم العربى كل إنتاج علمى نما وازدهر إبان العصور الوسطى وخاصة فى القرن الثانى والثالث عشر الميلادى - بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء وهى فى العادة اللغة العربية ، والدين الذى اعتنقوه . فإن من هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها ، كالفارسية أو السريانية أو العبرية - وهو لا يميل إلى وصف هذا الإنتاج بأنه إسلامى ، إذ قام بقسط فى إنضاجه وتميته غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم^(١) .

إن الخطأ كل الخطأ ، أن يكون العرب هم فقط أهل الجزيرة العربية ، قبل الفتح الإسلامى للشام ومصر وقبل أن تخضع لهم بلاد العراق وملك كسرى ، ويمتد نفوذهم إلى شمال أفريقيا وبلاد المغرب وينتقلوا إلى بلاد الأندلس حتى كادوا أن يصلوا إلى قلب بلاد الغول وحاصروا القسطنطينية ، فاهتزت الحضارة اللاتينية الغربية والبيزنطية الشرقية من الأعماق . ولا شك أن القوة الروحية ، كانت قبل القوة السياسية ، هى القوة التى وحدت الشعوب الإسلامية فى آسيا وأفريقيا . ويرى ألدوميللى ، أنه عندما بدأت الحضارة الإسلامية فى النمو والازدهار ، تأسس العلم العربى على أصول منهجية وتجريبية جديدة .

ثانياً: العقل العربى :

إن العقل العربى لاتقل قدراته الإبداعية عن العقل الأوربى الغربى ، والعقلية السامية لا يختلف بناؤها عن بناء العقلية الآرية ، والوظائف الاستدلالية للعقل لا تتفاوت إلا من حيث التنشئة الحضارية لهذا العقل أو ذاك . فحين تحضر العرب عرفوا العلم والفلسفة . ويقول الأستاذ الدكتور توفيق الطويل إن العرب كانوا فى عصر الإسلام الذهبى سادة الدنيا حضارة وعلماء وفكراً ولوصح زعم خصومهم بأنهم بفطرتهم لا يقوون على ابتداع جديد فى مجال الفكر، لصح هذا الحكم على حياتهم العقلية طوال تاريخهم (١) .

والحق أن العقل العربى ، انفتح على العلم منذ منتصف القرن الثامن مع حركة الترجمة التى انتقل عن طريقها إلى لغة العرب تراث الأمم المتحضرة القديمة من اليونان ، والفرس ، والهنود والصينيين . وتلت هذا حركة إنتاج علمى كبيرة تميزت بالأصالة والابتكار بلغت قمة ازدهارها فى القرن الحادى عشر . هذا فى المشرق العربى ، أما فى المغرب العربى ، فقد دامت الحركة العلمية ثلاثة قرون ، بدأت بالقرن العاشر وانتهت أواخر القرن الثانى عشر .

ويقول ألدومبيللى أنه فى الوقت الذى كانت فيه أوربا تعيش فى ظلام الجهالة ، والذى كانت تفتقر فيه إلى المكتبات وكانت فيه الأديرة لا تحفل إلا بالكتب الدينية ، كان العلم العربى فى أوج ازدهاره . وعندما اتصل العالم الغربى بالعالم العربى ، فإنه قد وجد عنده بذور العلم التى أعطت أجسل ثمارها فى الحضارة الأوروبية . ونستطيع أن نقول أن هناك ثلاث فترات قد تم فيها الاتصال بين الشرق والغرب وهى :

أولاً - الحروب الصليبية ، وثانياً - مراكز العلم التى أقامها العرب فى صقلية ، وثالثاً - أثر الحضارة العربية فى الأندلس . وجدير بالذكر ، أن اللغات العلمية متداولة فى ذلك الوقت كانت هى اليونانية ، واللاتينية ، والعربية .

ولا أحد يستطيع أن ينكر أن العلماء العرب هم الذين وضعوا أصول المنهج التجريبي ، وإنهم بذلك قد تفوقوا على علماء اليونان القدامى . ولقد انشغل أكثر علماء العرب بالطب ، حتى أن ابن اصبعة قد ذكر فى طبقات الأطباء أسماء أكثر من أربعمائة طبيب . ولقد ترجمت مؤلفات الغرب فى الطب - الرازى وابن سينا وابن زهر إلى (اللغة اللاتينية) وظلست تدرس فى الجامعات الأوروبية حتى العصر الحديث . ولقد بلغت عبقرية ابن سينا إلى حد أنه كان ينظم القصائد الشعرية فى علم الطب .

ولقد انتشرت الثقافة العربية فى العالم الغربى ، ونهل علماء الغرب من المصادر العربية الأصيلة ووجدوا فيها تراثاً علمياً عظيماً ، فانشغلوا بدراسته وتحليله . وكان الإغريق يمثلون فى نظرهم العلم القديم ، بينما كان العرب يمثلون العلم الحديث بكل معنى الكلمة . كانوا رواداً فى المناهج العلمية الحديثة ، ولقد اكتسب العالم الغربى من دراسة المؤلفات العربية أكثر من مجرد المعلومات . إنهم اكتسبوا العقلية العلمية ذاتها بكل طابعها التجريبي والاستقرائى ونحن لانغالى فى القول عندما نؤكد أن هذا التراث كان الشعلة التى أضاءت لعلماء الغرب طريقهم والأساس المتين الذى قام عليه العلم الحديث .

إذا ، من ذا الذى يستطيع أن ينكر دور العرب فى مجال العلوم والفلسفة ؟ من ينكر دور جابر بن حيان (المتوفى عام ٨١٣ م) والحسن بن الهيثم (المتوفى عام ١٠٢٩) وهو منشئ علم الضوء والبصريات ، والخوارزمى الذى طور علم الجبر . . . إلخ ؟ وليس المجال هنا لذكرهم جميعاً فلقد صدرت عشرات المؤلفات والمراجع (٣) تذكر علماء العرب وإسهاماتهم فى كافة المجالات العلمية ، حتى فى علم الموسيقى مثل الكندى ، والفارابى ، وابن سينا .

أما فى مجال الفلسفة ، فلقد عرف الغربيون فلاسفة اليونان عن طريق شروح الكندى والفارابى ، وابن رشد ، وابن سينا . وظلت الفلسفة الرشدية حية فى أوروبا حتى القرن السابع عشر وكان لها صداها عند رجال الفكر الحر فى كل البلاد . ومن الممكن أن نقول ، أن انتشار التيار الأرسطى فى أوروبا إنما يرجع إلى شروح ابن رشد ، كما أن انتشار التيار الأفلاطونى والإشراقى إنما يرجع إلى نشر مؤلفات ابن سينا .

كذلك ، لقد تجلت العبقرية العربية فى العلوم النظرية وفى علوم الفقه ، واللغة ، والبيان والبديع والأدب والشعر والفن المعماري الرفيع مما يرفع من قدر وقيمة العقل العربى .

لقد حاول بعض المستشرقين أن يلقوا ظلالاً على الدين الإسلامى وأنه كان يبعد بين العقل الإنسانى والعلم . والحق أنه لاشئ فى القرآن الكريم يقف حائلاً بين العقل ودراسة العلوم ، بل على العكس ، فإننا نجد سبعمائة آية تحت على العلوم فى مقابل مائة وخمسين آية تحت على التشريع . وهكذا يتضح لنا . أن الدين الإسلامى ، لا يقف عقبة أمام التقدم العلمى والحضارى للأمة .

ويذكر اليوم مكسيم رودنسون أن الإسلام قد أعطى للإنسانية حضارة تقليدية ومدرسية ، ولكنه لا يستطيع اليوم أن يعطى حضارة علمية متقدمة وحديثة . وقد يكون هذا رأى غيره من العلماء من أمثال چاك برك ، وماسينيون والرد أننا لانجسد فى الدين الإسلامى مايمكن أن يفسد أو يغير من نظرة الإنسان إلى الكون والطبيعة ، بل إن تعاليمه تحت الإنسان على معرفة سنن الكون التى ليس لها تبديلاً . ومن هنا كانت النظرة الإسلامية العلمية والموضوعية إلى الكون ، واستخدام العلماء العرب للمناهج التجريبية . ولقد أوجد العلماء العرب الرابطة العلمية الصحيحة بين الإنسان والطبيعة ، فلم تعد الطبيعة سراً من الأسرار أو تتأثر بالأقدار ، ولكنها كتاب مفتوح أمام العقل الإنسانى ، يقرأ سطره ويشرح حروفه ويكتشف سننها وقوانينها . واستخدام المنهج العلمى التجريبى عند العرب معناه ، أن العقل العربى قد تخلص من سلطة أرسطو ، وأنه كان فكراً حديثاً مجدداً بكل معنى الكلمة .

وخلاصة القول ، أنه إذا كان ازدهار العقل العربى قد واكب ازدهار الحضارة العربية والإسلامية ، فإن الجمود والخمول الفكرى الذى أصاب العقل العربى إنما مرده إلى توقف العالم العربى عن كل حركة نحو التقدم الحضارى ، العلمى والاجتماعى والسياسى .

إن تاريخ الشعوب . بخضع لحركة جدلية تجمع بين الحركة والسكون ، وقد تكون الدفعة إلى الحركة روحية أو فكرية ، أو علمية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، أو كل ذلك معاً .

ترى ، أية دفعة ينتظرها العالم العربى والعقل العربى ، لكى ينطلق مرة أخرى نحو التقدم والازدهار الحضارى والعلمى اليوم ؟ إن الطاقات الإنسانية الهائلة التى يزخر بها العالم الثالث ، وموارده الطبيعية العظيمة التى هى دائماً محل أطماع العالم الغربى ، ويمكن أن يحققا له عصباً جديداً من التقدم والرخاء . والإنسان العربى الذى حقق للإنسانية حضارة عظيمة فى العصور الماضية ، يستطيع مع حركة مدّ جديدة أن يحقق النهضة العربية الحديثة .

الهوامش :

- (١) د . توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى دار النهضة العربية ١٩٦٨ ص ٢٤ .
- (٢) نفس المرجع ص ٢٩ .
- (٣) نفس المرجع ص ٣٦ - ٦٥ .

مفهوم الصراع فى فكر أستاذنا توفيق الطويل

د . زينب محمود الخضيرى

ظلم أستاذنا الراحل الكريم الدكتور / توفيق الطويل من قبل تلاميذه الذين أجمعوا على حبه واحترامه ، وإن كنت أعتقد أن أساتذته وزملاءه كانوا يعرفون قدره . وإحساسى بالذنب والأسى باعتبارى واحدة ممن شاركوا فى هذا الظلم ، لا حد له ، وإن كان ما يهون علىّ هذا الإحساس أن أستاذى نفسه قد ساهم إلى حد ما فى إيجاد هذا الظلم عندما اتقن إخفاء فكره الخاص وذلك فى النصف الثانى من مشواره الفكرى ، ليوحى لنا أنه مجرد أستاذ يعلم تاريخ الفلسفة ، وتفسيرى لما حدث أن أستاذى تحول من العناية بفلسفة التاريخ إلى الاهتمام بتاريخ الفلسفة بمختلف فروعها ، وذلك عقب تغير الظروف التاريخية فى بلادنا على أثر ثورة ١٩٥٢ م ، فاكتفى كثيرون منا بالوقوف على إنتاجه الملاحق لهذا العام وحكموا على الأستاذ فى ضوء هذا . أما تحول أستاذى من التفلسف إلى التاريخ ، والعكس هو المعتاد عند أغلب أساتذة الفلسفة فأغلب الظن أن مرجعه إلى اطمئنانه إلى الأمور عقب ثورتنا قد أضحت فى أيدى أصحاب الشأن ، فرأى أن دوره قد بات هو دور المعلم الرصين الذى عليه التأريخ فحسب تاركاً لتلاميذه التفلسف والتتظير .

فى النصف الأول من حياته الفكرية وضع أستاذى فيما أتصور تصوراً يكاد يكون كاملاً لتفسير تاريخ مصر التى عشقها وأخلص لها إلى آخر يوم فى حياته ، جاعلاً محوره هو مفهوم الصراع ، باعتباره محركاً للتاريخ بعامة ولتاريخ مصر كذلك وللوقوف على حقيقة هذه النظرية لابد لنا من البدء بالترتيب الكرونولوجى لأعمال الأستاذ التى شطرتها ثورة ١٩٥٢ إلى قسمين يكاد يكونا متناقضين أما القسم الأول فيبدأ عام ١٩٣٧ م بقصة الكفاح بين روما وقرطاجنة ، تلك القصة التى اتخذ منها رمزا لكل تاريخ البشرية ، واستخلص منها نظريته فى

تفسير التاريخ ، وثانى هذه الأعمال كان رسالته للماجستير : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، والتي انتهت منها عام ١٩٣٨ ، وفى عام ١٩٤٥ أصدر ثلاثة أعمال هى : « الشعرانى إمام التصوف فى عصره » ، « والتنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » ، « والأحلام عند مفكرى الإسلام » ، وفى عام ١٩٤٧ أصدر أهم أعماله على الإطلاق فى رأى والتي بلور فيها كل تفسيره للتاريخ : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ثم مؤلفه المكمل لذات الموضوع قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام ، ومما هو جدير بالذكر أنه استبدل بمصطلح النزاع مصطلح الصراع فى الطبعة الثالثة لكتابه توكيدا منه لقوة العراك بين كل من الدين والفلسفة ، ولعلنا نلاحظ أنه محور أعمال هذا القسم الأول ذات طابع دينى فلسفى تاريخى ولا يستثنى من ذلك قصة الكفاح التى استبدل فيها الأستاذ القيم الخلقية بالدين .

أما القسم الثانى من أعماله ، والذي اصطلحنا على تسميته بالأعمال التعليمية فقد استهله بعمله الضخم أسس الفلسفة الذى أصدره فى أكتوبر ١٩٥٢ أى بعد الثورة المصرية بثلاثة شهور فقط ، ثم أعقبه بمذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق فى ١٩٥٣ ، ثم الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها فى ١٩٦٠ ، ثم الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى إبان المائة عام الأخيرة فى ١٩٦٧ ، فضلا عن سلسلة أعماله التى عالج فيها التراث الفكرى العربى الإسلامى مركزا فيها على التراث العلمى للعرب ، وعلى رأس هذه الأعمال العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى وغنى عن القول أن أعمال هذا القسم الثانى تنسم كلها بطابع تاريخى بحث .

ولعل فائدة هذا الترتيب الكرونولوجى الذى لجأنا إليه هى كشفنا عن تلك الحقيقة إلا وهو أن فكر أستاذنا الطويل قد خضع للتطور شأنه شأن كل ما هو حى أو ملتحم بالحياة بل تجاوز التطور الذى يحقق اتصالا إلى التحول المفاجئ الذى يوحى بالتناقض .

وكان أستاذى كان ينبأ بذلك الذى سيحدث له عندما قال فى مقدمة التصوف فى مصر الذى أصدره لأول مرة عام ١٩٤٦ : انقضت حياة الكثير من المفكرين فى تأييد فكرة أو شرح مذهب أو نقض رأى وكثرت مؤلفاتهم يؤيد بعضها بعضا أو ينقض آخر ماجاء فى أولها . . تلك طبيعة العقل البشرى فى أداء وظيفته^(١) .

١- المشروع الفكرى :

لأستاذنا الطويل مشروع فكرى حقيقى ، فليس صحيحا ما يزعمه البعض من أن جهوده العلمية اقتصرت على توفيق الطويل بين شتى المذاهب ، بل الحق أن أستاذنا كرس كل جهوده فى المرحلة الأولى لتحقيق حلمه الكبير الذى عبر عنه بتواضعه المعهود بقوله ، فى مقدمة أول أعماله (قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة) ، أنه وضع هذا الكتاب بتكليف من لجنة عنيت بإصدار سلسلة من المؤلفات : تبسط جهاد الشعوب فى سبيل استقلالها ومجدها ، مساهمة منها فى إعداد الشعب إعدادا قوميا صحيحا^(٢) . ويزيد هذا المشروع توضيحا بقوله أن العالم العربى كله ومصر فى طليعته قد وطن العزم على أن يستقبل الآن حياة التضال جادا ، ولذا فمن الخير لأهله وللأجيال المقبلة من أبنائه ، أن يغمرهم فيض من الكتب التى يحتمل أن تهديهم إلى مواطن السداد فى

الكفاح الموفق ، إذ ليس أجدى على الأمم - فى مجال التربية الوطنية والقومية من إلمام أهلها ببواعث النضال وأهدافه . . كما تتكشف عنها حياة الشعوب المجاهدة وإنا لنترجو أن يكون هذا الكتيب ، جهدا متواضعا فى مجال المساهمة فى إعداد بناء جديد لعالم عربى جديد^(٣)، ولنلاحظ أن أستاذنا كتب هذا فى مقدمة الطبعة الثانية لعمله هذا والتى أصدرها عام ١٩٤٦ قبل بواذر الثورة المصرية بسنوات ، ومع هذا استشعر أن الوطن العربى يستقبل حياة النضال ، ولنلاحظ أيضا أنه استخدم مصطلحا من قبيل التربية الوطنية والقومية وهى تلك المصطلحات التى استخدمتها الثورة لدلالة مفاهيمها بعد ذلك بسنوات كان حلمه هو النهوض بوطنه العربى بعامة ومصره الحبيبة بخاصة ، وأدرك أنه لا سبيل لذلك إلا بالوقوف على أمرين متتاليين أولهما تفسير تاريخ البشرية بعامة وثانيها تفسير تاريخ مصر بخاصة ، وعندما شرع فى تحقيق مشروعه هذا تبين له أن أهم ما ينبغى الوقوف عليه والبدء به لتفسير التاريخ هو محرقة ، وسرعان ما كشف التاريخ لدارسه المخلص عن حقيقة محرقة ألا وهو الصراع موضوع بحثنا .

٢ - الصراع محركا للتاريخ :

كم هو مختلف هذا المفهوم العنيف عن طبيعته من تبين حقيقته ! ! والصراع عند أستاذنا ليس هو الصراع الفكرى فحسب بل هو القانون الذى يحكم كل الحياة ، ولذا ينسئ ألا نضيق بهذه الحقيقة ، ولنكتفى بالضيق منه إذا كانت بواعثه مما يتنافى مع الأخلاق والعقل والطبيعة يقول ليس فى طبيعة الصراع نفسه ما يثير الضيق إذ ليست الحياة فى كل صورها إلا ألوانسا من النضال يبدو سافرا حيناً ومحجبا حيناً . . إنما يثير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه بحيث لا تتجى مع سنن العدل أو لاتتمشى مع منطق العقل أو لاتساير مقتضيات الطبيعة^(٤) .

ويرجع أستاذنا الطويل الصراع إلى طبيعة الإنسان نفسه وعلى وجه التحديد إلى الجانب الحيوانى منها ، يقول الجانب الحيوانى فى طبيعة الإنسان أقدم من العقل وأعرق توجيهها لسلوكه ، وسيطرة على حياته ، مالم يتعطل الجامع من ميوله النظرية وعواطفه المكتسبة مؤقتا بزاجر من دين . . برادع من عقل ، بوازع من ضمير ، فإذا ارتفعت هذه الضوابط من حياة الإنسان ارتد وحشا ضاريا يسير على جثة خصمه^(٥) ، أمور ثلاثة إذن يمكن أن تسيطر على نزعة الصراع فى الإنسان : الدين والعقل والأخلاق ولنلاحظ أنه وضع الدين فى المقام الأول معطيا له الأهمية الأولى الأمر الذى سيزداد وضوحا كلما تقدمنا فى البحث ، وتسيطر أحيانا نزعة تشاؤمية على أستاذنا الطويل فيذهب إلى حد القول إن الإنسان ظمأ إلى إراقة الدم فالبحث فى أغوار النفس يكشف عن ظمأ دفين للقتل^(٦) ، ويكرر هذه الفكرة فى أكثر من موضع مما يكشف عن اقتناع عميق بها . ويلاحظ أستاذنا الطويل الذى سير غور التاريخ أن بعض المواقف تشعل هذه الميول الوحشية فى الإنسان وعلى رأس هذه المواقف الثورات وخاصة الدينى منها ، إذ تستيقظ ميوله الفطرية ويخفت صوت العقل وترتفع الزواجر التى أقامها ومن ثم يبدو الإنسان وحشا ضاريا^(٧) .

ولقد عنى أستاذنا الطويل فى المقام الأول ، وهذا أمر طبيعى باعتباره دارسا للفلسفة الإسلامية وتلميذا للإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، بالصراع بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين ، فخصص له عملين

من أعماله هما قصة الصراع وقصة الاضطهاد الدينى . وتجاوز التاريخ وهو بهذا الصدد إلى التحليل ليكتشف أن مرجع الصراع إلى طبيعة العقل البشرى وطبيعة المعتقد الدينى فى آن واحد .

ويجراً شديدة يذهب أستاذنا الطويل إلى أن الصراع بين العقل والإيمان يتحول إلى اضطهاد إذا توفرت السلطة لرجال الدين ، ولقد توقف طويلاً عند هذه الفكرة وعالجها فى استفاضة ملفتة للنظر فى أكثر من موضع هذه التفارقة بين العقيدة وبين رجال الدين قام بها من قبل الشيخ محمد عبده ، وها هو تلميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق أفضل تلاميذ الأستاذ الإمام يكرر نفس الفكرة مع تأصيلها التاريخى الدقيق يقول يرتد النزاع بين العقل والإيمان إلى طبيعة العقل البشرى ، وخصائص المعتقد الدينى الجامع ، إن النزاع لا يتحول إلى اضطهاد إلا متى تهيأت السلطة الزمنية لرجال الدين^(٨) وكان أستاذنا الطويل يقصد بطبيعة العقل البشرى تلك الطبيعة الجريئة التى تفتح منطقة الحرام الدينى ولا تكتفى بذلك بل تحرص على نشر ماتتوصل إليه من حقائق مخالفة لتساويل المعتقد الدينى السائدة . على أن تلك الطبيعة العقلية لاتتوفر إلا للبعض الذين منحوا قوة عقلية وجراً نفسية ، ويقول أنه لابد من توافر للعقل أسباب اليقظة والنضج ، وأوتى الجراً التى تمكنه من نشر آرائه والإصرار على إزاعتها^(٩) .

أما أغلب البشر فيميلون إلى الكسل العقلى بالرغم من أن الفطرة تدفع بالعقل إلى التطور والتحرر من القديم البالى الذى لا يتحقق إلا بالعمل المتصل الجرى حتى عقل الإنسان لم يخلو عند أستاذنا من الصراع بين نزعته إلى تجاوز ذاته والإنقلاب على ما توصل إليه سالفاً من جهة ، وبين ميله للكسل . يقول ومن طريف المفارقات أن يكون هذا العقل النزاع بفطرته إلى التحرر من كل قيد يعوق انطلاقاً ، ميالاً - من فرط كسله - إلى الإستكانة لمعارفه والرضا بمعتقداته والارتياح لكل مألوف من ألوان الفكر . . ومن هنا جاء ميل سواد الناس إلى مقاومة كل ما نبأ عن العرف وخالف المألوف^(١٠) .

ويعالج طويلاً كارثة حصول رجال الدين على السلطة واستخدامهم لها فى مقاومة كل جديد . وحملة أستاذنا الطويل على رجال الدين من أصحاب السلطة تكاد تكشف عن تجربة شخصية له معهم لانعرفها نحن تلاميذه يقول فإن أعوتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة أو لاذوا بالعقل وجاروا خصومهم فى الاعتصام بشريعته^(١١) .

أما المعتقد الدينى عند أستاذنا الطويل فهو لايعنى الأديان المنزلة فحسب ، بل كل ما يظهر أنه مقدس من قبل المؤمنين به^(١٢) ويدرك الأستاذ أن المعتقد بطبيعته عنيف وأن الإيمان بطبيعته غالباً ما يدفع بأصحابه إلى التعصب . المعتقد العنيف بطبيعته ينزع بصاحبه إلى عدم التسامح ، لأن الإيمان متى احتل قلوب الناس قل اضطبارهم على من ليسوا على دينهم ، ناهيك بالمتبردين على تعاليمه^(١٣) ، والتعصب أو مايسميه هو بعدم التسامح يتمشى طردياً مع قوة المعتقد^(١٤) ولايفوته كمسلم أن يذكر فى الهامش أن هذا الناموس لاينطبق على الخلفاء الراشدين ومن يشابههم من المسلمين والمسيحيين على السواء وثمة ناموس ثان يتحكم فى المعتقد الدينى

غير الارتباط بين قوته وعدم التسامح إلا وهو أنه إذا تحققت سلطة لطبقة نزعَت بالضرورة إلى استعباد سائر الطبقات^(١٥) فالفرد المؤمن صاحب النفوذ قد يمكنه الجمع بين العدل والاعتدال والسلطة أما الطبقة أو الطائفة فلا ، ولهذا يطالب أستاذنا الطويل ، كاشفا عن وجه آخر من وجوه شخصيته الفكرية التي كانت تحسن التقية بتجريد غلالة المتعصبين من كل سلطة تيسير لهم أسباب الاضطهاد^(١٦) .

وثمة شرط أخير ليتحقق الصراع بين الدين والعقل غير هذه الشروط الثلاثة : العقل القوى الجريء الذى يثور على القديم ويريد أن يستبدل به الجديد ولا يرتاح له بال إلا إذا نشر ماتوصّل إليه من جديد ، والمعتقد القوى ، والسلطة الدينية لرجال الدين ونعنى به جهل عامة الناس فعنده أن الصراع لا يتحقق بالرغم من توافر الشروط الثلاثة التى ذكرتها إلا إذا استفحل مع هذا كله الجهل بين الناس واستشرى دأؤه^(١٧) فجهل الناس هو الشرط الرابع .

وبالرغم من أن أستاذنا الطويل كان يعرف حق المعرفة أن السلطة التى توفرت لرجال الدين المتزمتين نجحت دائما عبر التاريخ فى سحق العقل وجهوده ، إلا أنه كان حريصا على اظهار إيمانه بقدرة العقل الفائقة على الانتصار على كل عقبة ، ذلك الإيمان الذى استقاه من تاريخ الصراع نفسه بين العقل من جهة ، والتعصب من جهة أخرى يقول : والملاحظ فى نزاع العقل والإيمان أن قوات السلطة أكبر من قوى العقل عدة وعددا ، وأن القائلين بكفاية العقل كانوا قلة طوال هذا النزاع ، ولم يكن للعقل من سلاح يحميه من هجمات خصومه إلا منطقة ، أما السلطة فقد تعددت القوى المقاتلة من أجلها ، وسخرت إلى جانبها أسباب الاضطهاد والإذلال بمختلف صوره ، ولكن سلاح العقل مع هذا كان أمضى وأصلب قناة ، حتى لو كانت السلطة كثيرا ما تلجأ إلى استعارته لمحاربة خصومها ، وكانت هذه هى نقطة الضعف فى كفاحها ومنها تداعى بنيانها الشامخ^(١٨) ويكشف توفيق الطويل عن عقلانية سافرة بقوله أنه وضع كتابه قصة الصراع توكيدا لقيمة الفكر الحر ونبينا لحضرة الاستبداد الجائر وتكريما للإستشهاد فى سبيل الحقيقة^(١٩) .

٣ - تفسير تاريخ مصر :

إلا أن هم توفيق الطويل الأول والحرك لكل جهوده كان مصر ، ومنذ بداية مشواره الفكرى حلم بأن يتعاون الباحثون المصريون ليقفوا على حقيقة محرك التاريخ المصرى أى ليفلسفوا هذا التاريخ لأن فى ذلك خلاص مصر الحقيقى . ومنذ البداية يحدد الأستاذ العامل الأول الذى تحكم دائما فى تاريخ مصر بأنه الدين ، تماما كما فعل الشيخ محمد عبده من قبل والملاحظ أنه لم يشر مرة واحدة للصراع فى حديثه عن مصر وتاريخها ، وتوقفت طويلا عند هذا الصمت المحير حتى لاح لى أن أستاذنا ربما كان قد تبين أن مصر تختلف عن سائر أمم العالم بأن تاريخها لا يحكمه الصراع إنما السماحة الدينية ، وكلما أمعن فى النظر فى نصوص أستاذى أزدت اقتناعا بتلك الفكرة ، وكان أستاذى يحسن الصمت أحيانا ويجعله بليغا ! ، وربما أراد أستاذى بصمته المطبق هذا أن يقول أن مصر بلد يشد عن القاعدة ، وأنه من الأجدى لنا أن نعنى بعامل الربط والتوافق بين فئت مصر ألا وهو

الدين ، وأخص تجلياته فى حقيقته الأخيرة التى تبدأ قبيل العصر العثمانى ، هو التصوف بدلا من أن نضيع الجهد فى نفى الصراع عنها .

وتاريخ مصر الحقيقى عند أستاذنا ذلك التاريخ الذى صنعتته فئات الشعب المتألقة بفضل الدين وخاصة فى جانبه الصوفى - هو تاريخ الشعب وليس تاريخ الحكام والملوك ، ولهذا يذكر أن تفسيره لتاريخ مصر لا يقوم على تاريخ حياة الملوك ولا يستند إلى تتابع الدول التى تولت الحكم فى مصر ، وإنما يدرس الملوك والحكام من خلال الشعب وما مر به من تيارات وشغل عواطفه من موجات (٢٠) وكان لابد والوضع كذلك أن يكون المدخل لدراسة تاريخ مصر هو دراسة تاريخ التصوف ومن هنا كانت دراسته للتصوف فى مصر هى ثانى أعماله يقول التصوف كان فى اعتبار الناس زبدة الدين وخلاصته استبد بعواطف المصريين ، وكان أكبر العوامل فى توجيه حياتهم . . ولم يتهيا لأهله هذا النفوذ الذى مكنهم من السيطرة على الحياة المصرية إلا قبيل العصر العثمانى (٢١) ، ولقد انتبه أستاذنا الطويل إلى أن التصوف ما يزال مسيطرا على حياة السواد الأعظم من المصريين ويشدهم إلى الماضى وسواء رضى عن ذلك أم رفضه ، فهو كمنظر لتاريخ مصر لابد له من الاعتراف بحقائق هذا التاريخ يقول عن السواد الأعظم من المصريين أن حياتهم فى حقيقة الأمر ما هى إلا قطعة تختلف عن هذا الماضى بالرغم من أن الزمان لم يتوقف ، فهذه خصوصية الشعب المصرى فهو قطعة من الماضى السحيق ، تخلفت عنه والزمان ماض فى طريقه قدما لا يبطئ فى مسيره ولا يثقل رجله ، ليتمكن المتخلفين عنه من اللحاق به ، فظلت هذه الطبقة تتجأ على تراث الماضى السحيق وتقاليد (٢٢) ويتجاوز أستاذى أحيانا ذلك إلى الذهاب بأن كل الحياة المصرية تسيطر عليها تعاليم التصوف يقول : انتهيت إلى نتيجة لها خطرها وهى أن الحياة المصرية فى حملتها منذ العصر العثمانى حتى يومنا الراهن ، تدين لتعاليم الصوفية أكثر مما تدين للقواعد الدينية أو للحضارة الأوروبية (٢٣) .

إلا أن أستاذى الذى يبدأ دراسته دائما برصد الموجود الواقع دعا إلى تجاوز هذا الواقع وإلى تجديده وتطويره لأن هذه سنة الحياة ، وكل من لا يتبع هذه السنة أو يعاندها مصيره إلى الهلاك ، فالتاريخ لا يتوقف ، ولهذا يصرخ فينا نحن المصريين مستنهضا : ومن الضلال والسذاجة أن يظن ظان أننا نستطيع أن ننشئ اليوم نهضة أو نقوم بوثبة ، أو ننجح فى تنمية وعينا القومى الصحيح أن أخطأنا التوفيق فى تطعيم عقولنا بآيات الفكر الإنسانى الشامخ والتمكين للقيم الروحية والمثل العليا فى نفوسنا ، فإن تاريخ البشرية الروحية ليشهد بأن القيم الخلقية تحتل على الدوام مكان الصدارة من حياة الشعوب الفتية ، فتمكن لو ثباتها وتوطد نهضاتها (٢٤) هذه الكلمات التى جاءت فى مقدمة كتابه عن الفلسفة الخلقية تفسر لنا فى رأى تحول الأستاذ من التنظير والتفلسف والدعوة إلى التاريخ العلمى الهادئ الرصين فلا بد أن أستاذنا الطويل رأى أنه بعد رصيد الواقع وتأصيله تاريخيا لتفسيره لابد من محاولة تطويره وتغييره ولا يكون ذلك إلا بالانفتاح على جهود البشرية فى الدول الأكثر تقدما ، فالجمود مصيره الهلاك ، ولأنه من العقول القوية الجريئة التى تحدث عنها طويلا فى كتابه عن الصراع بين الدين والفلسفة تلك العقول التى تسعى للتجديد وتحصر على نشر ماتتوصل إليه من حقائق ، فقد كرس جهوده العلمية فى المرحلة الأخيرة من مشواره الفكرى لنقل فكر وعلم الآخر الأكثر تقدما ، ولقد فعل ذلك بموضوعية العالم الذى يبدو وكأنه يعيش فى برج عاجى متعال وإن كانت الحقيقة أعمق من ذلك بكثير .

رحمه الله رحمة واسعة أستاذنا جميعاً الأستاذ الدكتور / توفيق الطويل وجزاه الله خيراً عن تكريسه لحياته من أجلنا نحن المصريين سواء كنا تلاميذه أم لا .

الهوامش :

- (١) التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى : سلسلة تاريخ المصريين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨ م ص ٧ .
- (٢) قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة ، الطبعة الثالثة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٥ ، ص ٦ .
- (٣) نفس المرجع السابق : مقدمة الطبعة الثالثة (١٩٤٦) ص ٧ - ٨ .
- (٤) قصة الصراع بين الدين والفلسفة : الطبعة الثالثة ١٩٧٩ مقدمة الطبعة الثانية .
- (٥) نفس المرجع السابق ص ٦ .
- (٦) قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام : دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ ص ٢٤ .
- (٧) نفس المرجع السابق ، ص ٢٨ .
- (٨) قصة الصراع ص ٢٨٣ .
- (٩) نفس المرجع السابق ، نفس الموضوع ، والتصوف فى مصر ص ٩ .
- (١٠) نفس المرجع السابق ٢٨٤ .
- (١١) نفس المرجع ص ١٠ .
- (١٢) قصة الاضطهاد ١٦ .
- (١٣) قصة الصراع ٢٨٤ .
- (١٤) نفس المرجع السابق ٣٥ .
- (١٥) نفس المرجع السابق : نفس الموضوع .
- (١٦) قصة الاضطهاد : ص ١٤ .
- (١٧) قصة الصراع : ص ٣٥ .
- (١٨) قصة الصراع : ص ٦١ .
- (١٩) نفس المرجع السابق : ص ٣٠ .
- (٢٠) التصوف فى مصر : ص ١٢ .
- (٢١) نفس المرجع السابق ص ٧ .
- (٢٢) الشُعْرانى : إمام التصوف فى عصره : لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي ، يوليو ١٩٤٥ ، ص ١٥٤ .
- (٢٣) التصوف فى مصر : ص ١٥ .
- (٢٤) الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها : منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٠ ص ١٤ .

توفيق الطويل

بين الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام

د . عبد العزيز شرف

إذا كانت الفلسفة النقدية فى أصلها محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التى يصلح فى نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة . فإن مهمة النقد إنما تنحصر أولاً وبالذات فى بيان تهافت كل من الاعتقادية الإيقانية من جهة ، و الإرتيائية الشككية من جهة أخرى ، من أجل الاتجاه نحو مساءلة العقل عن حدوده ومدى قدراته^(١) . ذلك أنه فى عهد كانط Kant اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحث فى مدى صحتها ، واعتبر اليقين أسلوباً للعقل يخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير بحث فى طريقة اكتسابها ، ولكن المذهب النقدى criticism عند كانط قد تكفل - على حد تعبير د . الطويل - بتقويض مذهب اليقين فى مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف ينكر اليوم أن نتائج الأبحاث النظرية المجردة أقل من مراتب اليقين من نتائج الأبحاث التجريبية فى العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعاً لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد . وإذا كان اليقين كمذهب فى المعرفة قد توارى اليوم ، فإن الشك كنظرية فى المعرفة قد اختفى بدوره ، وإن تحول الشك هذا إلى منهج من مناهج التفكير^(٢) .

ويذهب د . الطويل إلى أن نظرة كانط إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقيه فقد عاب مذهب التجريبيين ومذهب العقلين على السواء ، وحاول الجمع بينهما فى سمط واحد ، إن أولهما : عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما : يغالى فى الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته فى معرفة كل شئ ، ولكن كانط قد سلم بالتجربة الحسية التى قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسى يقتضى القول بمبادئ

لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية سابقة على كل تجربة (a Priori) وهى فى نفس الوقت شرط فى إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات نظرية فى العقل وهى التى تجعل إدراك التجربة ممكناً^(٣) .

وترتكز الفلسفة النقدية على ما يذهب إليه كانط من أنها تكشف لنا عما يجئ من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترانسندنتال Transcendental وهو المعانى الخاصة بالفكر وحده - وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لازماً ، وهو الذى يجعل التجربة ممكنة - وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، فقال كانط إن الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين فى رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد فى النفس معرفة سابقة على كل تجربة ، كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ، ولكنها لا تدل على أن من الضروري أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهى لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التى ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف كانط العقل إلى التجربة مصدراً من مصادر العلم^(٤) .

ويذهب د . الطويل إلى أن المذهب النقدى قد تطور ولم يجمد على الصورة التى كان عليها عند كانط^(٥) . كما يذهب إلى أن هذا المذهب النقدى قد خفف من تطرف المذهبين : العقلى والتجريبى ، فقد عانى ما عاناه المذهبان السالفان من وجوه النقد ، إذ انتهى المذهب العقلى فى صورته الجامدة التى عرفناها عند ديكارت بل اختفى كمنظرة مستقلة ، ولبت التعارض قائماً بين المذهبين : التجريبى والنقدى ، وإن كان المذهب النقدى قد كف عن الاعتقاد فى المعرفة البديهية الأولية التى اقتضتها طبيعة العقل ، وكانت هذه من أكبر معتقداته وأعظمها خطراً ، ويكاد يكون دعائه على اتفاق فى أن هذه المعرفة البديهية يراد بها جزءاً من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة الشخصية^(٦) .

وحسبنا هذه الإشارات من كتابات د . الطويل عن المذهب النقدى ، لننتعرف على متركزات فلسفته النقدية لوسائل الإعلام بصفة خاصة ، إذ رأينا يلقى على العقل تبعاً القيام بعملية فحص ذاتى ، يحاول فيها أن يقيم فى داخله محكمة عادلة تفصل فى صحة كل ما تصدر من أحكام . وليست هذه المحكمة - فيما يقول كانط نفسه سوى الامتحان النقدى للعقل المجرد أو العقل النظرى .

وفى نقد وسائل الإعلام ، يتضح لنا أن الفلسفة ليست نظرية فحسب ، بل هى عملية أيضاً . ولذلك نتوقف عند هذا الجانب العملى - فى فلسفة د . الطويل - من حيث إنه ينقل الذات من مجال الفكر إلى مجال الفعل ، ولا سيما أن وسائل الإعلام ، كنظام للاتصال البشرى أصبحت تتخذ دلالة جديدة وكبيرة فى عالم نحل فيها الاتصالات الثانوية كالصفحة المطبوعة والراديو والتلفزيون والفيلم ، محل الخبرة الأولية على حد تعبير س . رايت ميلز ، وقد لعبت وسائل الإعلام دوراً رئيسياً فى تحويل النظام الاجتماعى إلى مجتمع جماهيرى . وأكثر من ذلك ، يرى ميلز أن وسائل الإعلام أداة ذات أهمية متزايدة للسلطة ، فى يد الصفوة والمؤسسات الحاكمة . وهى لا تقوم فقط بترشيح خبرة الإنسان عن الواقع الخارجى وإنما تساعد أيضاً على تشكيل تلك الخبرة . فهى

التي تقول : من هو ، وماذا يريد أن يكون ، وكيف يستطيع أن يظهر كذلك أمام الآخرين ، وهي تمده برصيد ضخم من المعلومات عما يحدث فى العالم . ولكنها تقدمها فى لغة وصورة من الأنماط الجاهزة والرغبات ، ولذلك ، فإنها غالبا ما تحيط الفرد فى محاولاته للربط بين حياته الخاصة ؛ وحقائق العالم الخارجى الأكبر ، وترتب على ذلك أنه كلما اعتمد الإنسان أكثر فأكثر على وسائل الإعلام ، للحصول على المعلومات والنصائح ، تعرض أكثر فأكثر لما تقوم به التنظيمات الاجتماعية من استغلاله وتسخيره .

وفى البحث الذى نوقش فى شعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والإعلام - أكتوبر ١٩٨٥ (٧) ، يتناول د . الطويل الجانب الثقافى فى برامج التلفزيون المصرى ، وينبأ ابتداء - إلى أن الحديث عن الجانب الثقافى فى ذلك الجهاز ينسحب الكثير منه على غيره من أجهزة الإعلام .

ولذلك نرى أن هذا البحث يقدم صورة دقيقة للفلسفة النقدية فى مجال وسائل الإعلام ، يقول د . الطويل : لا جدال فى أننا نعيش عصر التلفزيون - برغم مزاحمة الفيديو له - فقد حول العالم إلى قرية صغيرة ، واستطاع أن ينقل كبريات الأحداث أثناء وقوعها إلى مشارق الأرض ومغاربها . وبذلك ألغى حدود الزمان والمكان ، ويجاذبية برامجه - الملونة فى كثير من الحالات - أصبح يشارك البيت والمدرسة والكتاب . . فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والتمكين للقيم وأنماط السلوك . . حتى قيل بحق إن الجيل الجديد فى مصر وغيرها من دول الأرض - بنشئه ثلاثة آباء ، هم : الأب والأم والتلفزيون ، وهو قول تؤيده الدراسات والإحصاءات ، والتجارب الحديثة فى دول متقدمة كأمريكا وكندا وبريطانيا وفرنسا والدانمارك ونيوزيلنده والسويد وأسبانيا . . أثبتت كلها أن برامج التلفزيون تترك بصماتها على الشباب عامة ، وعلى الأطفال بوجه أخص ، فهؤلاء جميعا يستمدون منه الكثير من خبراتهم ومعلوماتهم عن الحياة ، والكثيرون منهم ، حتى المشاهدين من الكبار لا يسهل عليهم أن يميزوا بين الواقع الذى نعيشه ، والواقع المتخيل فى برامج التلفزيون .

ومن هنا قيل بحق إن وسائل الإعلام .وفى مقدمتها التلفزيون ، قد أصبحت جماهيرية ، وكان تأثيرها وبائيا ، ومن الخطأ أن يقال إن الوباء لا يكون مضرًا إذا نجح من ضرره بعض الأفراد . ولأهمية هذا الجهاز فى الاتصال بالجماهير ، وتأثيره البالغ على مداركهم ، أصبح الابن المدلل للدولة ، ومن دلالات هذا أن تعفى الدولة كلَّ المستورد من أجهزته ومستلزماتها من الرسوم الجمركية ، إلى جانب أن الدولة تفرد العاملين فيه بميزات لا يتمتع بمثلها من طبقات الأمة وفتاتها حتى السادة أعضاء مجلس الشعب فى أيامنا الحاضرة . . . وقد لاحظ زميلنا الأستاذ محمود عبد المنعم مراد ، أننا لم نحتفل بمناسبة فى تاريخنا القومى كله كما احتفلنا فى يوليو الماضى باليوبيل الفضى للتلفزيون المصرى ، إذ استمر الاحتفال خمس عشرة ليلة متتالية ، جند فيها التلفزيون الكثيرون ممن يتعاملون معه من فنانيين وأدباء وصحفيين ، وقد قيل إن الاحتفال قد تكلف أربعة ملايين من الجنيهات ، وهو فى نظرى مبلغ يكفى لبناء ألف أو ألفى مسكن يؤوى التسعة من خلق الله . . ولكن السيد وزير الإعلام ، يرد بالحديث عن مكاسب التلفزيون من احتفالات العيد .

ولا يتطرق من ذلك إلى حديث عن قيمة البرامج المذاعة . . . وأشار كاتب إلى أن من يشاهد التلفزيون بعيدة الفضى يظن أن التلفزيون هو الذى قام بثورة ٢٣ يوليو ، وليس هو من إنجازاتها . . . ! إن الاحتفال بثورة ٢٣ يوليو ، قد استغرق بضع ساعات ، بينما استغرق احتفال التلفزيون بعيدة الفضى أكثر من أسبوعين . . . !

وحين يشير د . الطويل ، إلى المهم من إيجابيات التلفزيون ، كما تتمثل فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والقيم وأنماط السلوك ونحو ذلك ، فإنما ليسرق لنا شاهدا على خطر التلفزيون فى حياتنا الثقافية . . . يقول :

كنت معارا إلى جامعة عربية ، فاصطحبتُ معى شغالة هى فتاة ريفية أمية لم تغادر قريتها من قبل ، ورأت التلفزيون لأول مرة فبهرها وأثار دهشتها ، وأخذت تجلس أمامه فى كل ساعات إرساله محمقة له مشدوهة ، وسيان أن يكون البرنامج الذى تراه نشرة إخبارية أو حلقة أجنبية ، أو غير ذلك ، مما لا تفهمه ، وبعد نحو عامين كانت هذه القروية الأمية الساذجة تتحدث فى موضوعات جادة تعلق مستواها بأكثر مما يتصور عقل . . . من ذلك أنها كانت - والأسى يملأ قلبها - تقول ما معناه : إن مصيبة مصر تتمثل فى كثرة نسلها . . . ! فإن أباه - على سبيل المثال - قد أفرط فى إنجاب الأطفال ، فكان عليه أن يخرجهم من المدرسة صغارا ليساعده فى كسب رزقه ورزقهم ، وكان من نتائج هذا أنها تشتغل خادمة فى بيت . . . ولو قدّر لها أن تتعلم لكانت اليوم طبيبة ، كما هو حال صديقة قديمة لها من القرية ، هى ابنة وحيدة لرجل رقيق الحال كأبيها . . . وتجاهر تلك الشغالة بأنها حين تعود إلى قريتها ستكون رسالتها نشر الوعي بين البنات والشبان الذين يقبلون على الزواج حتى يقتصروا فى إنجاب الأطفال ما أمكن . . . ! ومن أجل هذا كانت ابنتى تقول عنها : إنها حكيمة زمانها ، ومبعوثة العناية الإلهية لإصلاح مصر . . . ! (٨) .

وهو يسوق هذا المثل الحى فى صدد حديثه عن أمية المثقفين ، وهو يرى ابتداء أن هذا التعبير يوحى بالتناقض ، لأن الثقافة لا تبدأ إلا بعد زوال الأمية ، ولكنه يقصد بذلك التعبير أمية المتعلمين وأشباه المثقفين ، ويذهب إلى أن نصيب الإذاعة والتلفزيون من مسئولية الأمية الثقافية تشاركه فيه مسئولية التعليم فى المدارس والتربية فى البيوت والمسرح والسينما والصحيفة اليومية والمجلة الأسبوعية والكتاب - مؤلفا ومترجما - وسائر منابع الثقافة فى حياتنا المعاصرة ويقول : إنها جميعا محكومة بضوابط واحدة ، وخاضعة لضغوط مختلفة من واقع حياتنا ، وهى قطاع من قطاعات الحياة فى بلدنا ، فيه مفاخرها ، وقطعا فيه عيوبها ونقائصها ، ومن الضلال المبين أن نتوقع غير ذلك (٩) .

وفى نظرتة النقدية لوسائل الإعلام ، يتجه إلى نقد أشمل يستوعب المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية ، ويؤكد أن من أهم المعوقات فى المجال الإعلامى / الثقافى الضغوط الاقتصادية التى حملت الكثيرين من أفراد الشعب على الاستخفاف بالثقافة ، سعيا وراء لقمة العيش ! ! وخلال ذلك تعثرت رسالة الثقافة وضلت طريقها إلى المحتاجين إليها (١٠) .

ويتفق هذا الاتجاه النقدي لوسائل الإعلام عند د . الطويل مع تطور هذا الاتجاه في دول العالم المتقدمة ، ومن ذلك أن عالم الإعلام الأمريكي ريفرز يلاحظ أن النقد منذ بداية الأربعينات ، قد أخذوا يحولون انتقادهم لكثير من عيوب وسائل الإعلام ، من الناشر والإذاعي الفرد إلى النظام ، والرأى الشائع اليوم ، هو أن وسائل الإعلام تتأثر بعمليات اجتماعية . . فالقوى الاجتماعية والاقتصادية ، والنظام القيمي ، والحضارة بأكملها في واقع الأمر ، لها على الأقل أهمية مساوية للأشخاص في تشكيل وسائل الإعلام والتأثير في عملها . . فإذا أردنا أن نغير من عمل وسائل إعلامنا ، فعلينا في هذه الحالة أن ندخل بعض المتغيرات الأساسية على النظام الذي تعمل فيه ، وفي الإعلام العربى ، يذهب د . الطويل ، إلى تقديم صورة نقدية مماثلة ، ويرى أن من معوقات الإعلام الثقافى فى الإذاعة والتلفزيون خاصة ، أن بعض المسؤولين عن هذين الجهازين يفتقرون إلى الثقافة المطلوبة ليقدرُوا آثارها وليتحمسوا لنشرها إلى جانب أن ميزانية الثقافة فى الجهازين - فيما يبدو - لاتفى بمطلبات البرامج الثقافية ، ومنها مكافآت المتأثرين من المؤلفين المثقفين ! إلى أن يقول : وإذا حالف التوفيق الجهازين فى إذاعة برنامج ثقافى رفيع لا يصل هذا البرنامج إلى سكان المناطق النائية وبهذا وبغيره تميز الكثير من البرامج بالسطحية ، بالإضافة إلى أن زحام الشوارع وضغط المواصلات . . قد شجع الكثيرين على ملازمة بيوتهم فى أوقات فراغهم اكتفاء بمشاهدة التلفزيون أو سماع الراديو ، وقد ضم أولهما - خاصة - مئات بل قىل آلاف من العاملين فرضوا عليه فرضاً رغم أنهم محرومون من نعمة الثقافة ! ومن هنا انسد الكثير من منابع الثقافة الحقيقية أو ضلت البرامج الثقافية طريقها إلى المحتاجين إليها^(١١) .

ويتفق د . الطويل فى ذلك ، مع النقد المعاصرين فى الغرب ، حين وجهوا معظم اللوم عن مثالية وسائل الإعلام إلى النظام من خلال الأشخاص الذين يسيرونه ، ذلك أن مهمة النهوض بأداء وسائل الإعلام كبيرة ومعقدة ، ويذهب علماء الإعلام إلى أنه لم يعد فى وسع امرئ أن يتصور تحسناً فى عمل وسائل الإعلام ، بمجرد ملاطفة الإعلاميين ، أو نصحتهم ، أو تعليمهم ليكونوا أكثر جدية فى تقبلهم لمسئولياتهم . ولم يعد المرء يستطيع تصور أن التداول الحر للأفكار يمكن أن يتم بمجرد تقسيم الوحدات الإعلامية الكبيرة إلى عدد من الوحدات الصغيرة . فقبل تقديم أى حلّ واقعى ينبغى للمرء أن يفهم ، بوضوح النظام الإعلامى فى سياق الأوضاع التاريخية المعاصرة . ومن هذه البداية وحدها ، يمكن أن ينبثق حلّ ما . وربما من أجل ذلك قال د . الطويل : إن الحملة التى شنها النقد على التلفزيون خاصة - والإذاعة عامة - يبدو أنها تتجاوز حدّ العدالة والإنصاف ، وهو يقول ذلك لينبهنا إلى رسالة وسائل الإعلام فى العالم الثالث - ونحن من دوله ! وهى رسالة - كما يقول شاقّة متعبة ، لأن المستويات الثقافية والفنية لطبقات الشعب تبدو على تفاوت رهيب ، ومن هنا كان من المستحيل إرضاء كل هذه الطبقات وإشباع حاجاتها ، وما من شك فى أن فى كثير من برامج الإذاعة - ثراء ثقافياً لا يخفى على أحد وأن ثقافة الكثير من برامج التلفزيون والإذاعة إنما يحمل مسئوليتها المؤلفون الذين يقدمون مادتها ، والمسؤولون فى الجهازين - عن الإذن بإذاعتها ! والأصل فى التلفزيون - بوجه خاص ، وبرغم كل الحملات التى يشنها عليه النقد - أنه جهاز ثقافى رهيب^(١٢) .

ولذلك يتوقف أمام سلبيات هذا الجهاز الرهيب ويرى أن من أهم هذه السلبيات - ولاسيما فى الدول النامية - أن المشاهد يتلقى ما يعرضه عليه دون أن يخطر بذهنه فى الأغلب والأعم اعتراض أو مناقشة، وكثيرا ما يقبل بالتكرار والإلحاح لما كان يرفضه من قبل ، فالتلفزيون يسهم فى تنمية العقل والوجدان عند مشاهديه صغارا وكبارا ، ولأن مشاهدته لا تكلف صاحبها جهدا صرف الكثير من مشاهديه عن القراءة ، ومن شواهد هذا أن ، فى إحصاءات اليونسكو ، أن مصر فى عام ١٩٦٥ م قد أصدرت مطابعها ٣٢٥٥ كتابا - وهم رقم يزيد على كل ما أصدرته الدول العربية من كتب عام ١٩٨١ . . ، ولكن نصيب مصر من الكتب الصادرة فى عام ١٩٨١ انخفض إلى خمسمائة كتاب . . (١٣) .

وينبذ د . الطويل إلى سلبية أخرى من سلبيات التلفزيون ، ذلك أن مشاهديه - وخاصة من الأطفال - يتأخر نومهم إلى حد يعوق قيامهم فى اليوم التالى بواجباتهم اليومية على الوجه المرضى ، إلى جانب أن برامج التلفزيون مليئة بمشاهد للعنف والإثارة مما يؤدى إلى انحراف الكثيرين من مشاهديه - ولا سيما الصغار منهم ، كما يؤدى بهم إلى الاعتقاد فى قيم معادية للمجتمع ، حتى لقد قيل : إذا كانت جامعة الجريمة هى السجن ، فإن التلفزيون هو المدرسة الإعدادية لانحراف الأحداث ، وإن لم يكن هو وحده المسئول عن الانحرافات التى نلقننا اليوم فى مجتمعنا الراهن (١٤) .

وإذا كان نقاد الإعلام فى الغرب ينفرون من المادية الراسخة فى حضارتهم بأكملها - كما تقدم - فإن هذه المادية قد أدت بوسائل الإعلام إلى تسطيح المفاهيم صدد الرموز الثقافية ، وقد وجدنا الأمريكيين على الرغم من نظام تعليمهم العام والحر ، يفضلون بوبى على أفلاطون و البتلز على بيتهوفن .

ويتوقف د . الطويل أمام الأدباء من المحدثين فى الغرب ، الذين تمردوا على الآلة حين ظنوا أنها جمعدت الحياة الحديثة وأحالتها إلى ضجر مجدب ، وهؤلاء هم : دافيد هربرت لورنس (+ ١٩٣٠ م) و توماس ستيرن إليوت (+ ١٩٦٥) وألدوس هكسلى (+ ١٩٦٣ م) . . (١٥) :

فأما لورنس فيقول : إن الآلة هى المسئولة عن العقم الذى أصاب الحياة الإنسانية فى العصر الحديث ، لأن الإنسان أصبح خادما وكان سيدها فتضاءل شعوره بفرديته وكيانه كإنسان ، وأضحى موقفه من الحياة لا يعدو أن يكون موقف المتفرج . . ويتفق معه إليوت فى نقد الحياة العصرية ، ويصفها بالعقم والفشل ، ويرجع ذلك إلى المدينة العلمية . . ويعترف بأنها أدت للإنسان الكثير من وجوه الخير المادى ، وزودته بالمعرفة والعلم ، ولكنها باعدت بينه وبين الحياة وكنهها ، وطمست إدراكه الروحى ، وتركتة وهو أشقى مما كان قبل أن يعرفها . . إنها لم تعطه مزيدا من الحكمة ولا من الإنسانية ، بل شغلته عن نفسه فأضاع حياته فيما جدّ عليه من شئون العيش ، وأضاع العلم نفسه فيما جمع من شتى المعارف . . أما ألدوس هكسلى ، فقد خالف زميله قليلا فى ثورته على المدنية العلمية ، فهو فى روايته Brave new World ، وهى تدور حول قصة العالم مستقبلا ، يصور بطلها شاعرا رقيقا يشد الحب والتعمر والجمال والحرية والفضيلة ، ولكنه يفتقد فى الحضارة الجديدة كل هذه المعانى الحبيبة إلى نفسه . . (١٦) .

ويذهب د. الطويل إلى أن هؤلاء الأدباء الثلاثة لا تختلف فكرتهم حول المدنية العلمية عن فكرة شعراء الحركة الرومانسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر (من أمثال وردزورث (+ ١٨٥٠ م) و شيلي (+ ١٨٥٩) و ، بيرون (+ ١٨٢٤ م) في ثورتهم على تصنيع إنجلترا في عهدهم مع فارق واحد هو : أن هؤلاء يضيّقون بالواقع ويهربون منه ، بينما كان أدباؤنا الثلاثة المعاصرون يضيّقون بالواقع ، ولكنهم يواجهونه مواجهة صريحة قوية فعالة (١٧) .

وهي المواجهة التي تثرى النقد الإعلامي ، وتطرح قضية من قضاياها الرئيسية ، يلخصها أثر الاهتمام الكبير بالترفيه في وسائل الإعلام على الثقافة المعاصرة ! ، ونشير هنا إلى مناظرة طريفة بين برنارد روزنبرج و دافيد ماننج هوابت ، وهما محررا كتاب الثقافة الجماهيرية الذي يحتوي على العديد من المقالات حول الفنون الرائجة بين الشعب ، وقد كتب المؤلفان في مقدمة الكتاب مقالتين عن الثقافة في أمريكا .

تتلخص اتجاهات روزنبرج عن أثر وسائل الإعلام في نسيج الثقافة ، في أن وسائل الإعلام تشكل تهديداً خطيراً على استقلال الإنسان . فإذا عرفنا أنها قد تحتوي أيضاً على بعض البذور الصغيرة من الحرية ، فإن ذلك لا يؤدي إلا إلى تحويل الموقف المتردى إلى موقف ميثوس منه تقريبا . فلا يوجد شكل فني ، أو مجموعة معارف ، أو نظام أخلاقي له من القوة ما يكفي لمقاومة عملية التبسيط الجماهيرية ، فالثقافة الجماهيرية - كما يذهب إلى ذلك روزنبرج - تنتج بطريقة تجعلها تبدو غير محتاجة إلى جهد ، وهو يقول : أن غمر السوق بأعمال شكسبير ، جنبا إلى جنب مع أعمال ميكي سبيلين يضع علماً من أعلام الأدب العالمي على نفس مستوى من يتملّق الجمهور بطريقة رخيصة ، ويوحى للقراء أن كلا العاملين يحتاج إلى نفس الإعداد .

وينبه د. الطويل إلى أن التليفزيون - كغيره من وسائل الإعلام - حريص على أن يحشد على شاشته برامج للرياضة والفن ونجومه ، ويسرف في إذاعة برامج لكل طائفة منها حتى لقد نرى في وقت واحد على شاشة إحدى القنوات - في مصر مثلاً - نوعاً من الكرة ، وعلى شاشة الأخرى مصارعة حرة . . أو نرى في وقت واحد على إحدى الشاشتين فنانة تغنى . وعلى الأخرى ندوة يشترك فيها المشتغلون بالمرشح . . ومثل هذا يحدث كثيراً (١٨) .

وفي ذلك طرح " لمشكلة الثقافة في وسائل الإعلام ، يلخصه دوايت ماكدونالد يذهب إلى وجود ثلاث ثقافات مختلفة : ثقافة رفيعة ، وثقافة جماهيرية ، وثقافة شعبية ، ويخلص إلى أن جاذبية الثقافة الجماهيرية (التي يطلق عليها الألمان كلمة كيتش Kitsch على سبيل السخرية ، ومكاسبها قد أخذت تؤثر تدريجياً في الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية ويقول : لو كانت هناك ثقافة للصفوة محددة تحديداً واضحاً لأصبح من الممكن إذن ، أن تكون للجماهير ثقافتها الكيتش ، وللصفوة ثقافتها الرفيعة ، بحيث يصبح الجميع سعداء ، ولكن الحد الفاصل قد طمس . . ذلك أن فريقاً كبيراً من السكان ، له دلالة الإحصائية ، فيما أستطيع أن أظن ، يواجه مواجهة مزمنة بالاختيار بين الذهاب إلى السينما أو إلى حفل موسيقى ، بين قراءة تولستوى أو قراءة قصة بوليسية ، بين مشاهدة لوحات الفنانين القدماء العظماء أو مشاهدة عرض تليفزيوني . أى أن أسلوب حياتهم

الثقافية مفتوح لدرجة أنه مَسَامَى . . فالفن الجيد يتنافس مع الكيتش والأفكار الجادة تتنافس مع الأشكال التجارية - والغنم كله فى جانب واحد . فيبدو أن قانون جريشام . . يعمل فى التداول الثقافى كما يعمل فى تداول النقود ، فالمادة الرديئة تطرد المادة الجيدة ، مادامت أسهل فى الفهم والاستماع ، وتلك السهولة فى التحصيل ، هى التى تجعل الكيتش يباع فوراً على نطاق واسع ، كما أنه هو الذى منعه أيضاً ، من بلوغ أى مستوى رفيع .

وهكذا يذهب ماكندونالد إلى أن الثقافة الجماهيرية ليست فقط رديئة فى حد ذاتها ولنفسها ، وإنما هى تجعل الثقافة كلها متجانسة ، وتخط من قيمتها كلها . ويتفق معه فى ذلك كليمنت جرينبرج ، الذى يعتقد أن الكيتش يقوم بهضم أولى للفن ، من أجل المشاهد ، ويعفيه من الجهد ، ويزوده بأقصر السبل إلى المتعة الفنية ، بحيث يدور حول ما هو صعب ، بالضرورة ، فى الفن الأصيل^(١٩) . .

على أن د . الطويل يوضح المشكلة الثقافية فى وسائل الإعلام من طريق آخر ، حين يتناول نصيب الثقافة فيها ، ويناقش قول المسئولين عن التلفزيون : إن الثقافة هدف أساسى قرره مادة فى قانون إنشائه ، وأكثر برامجنا تشهد بأننا نطبق المادة بأمانة .

ويلقى على قولهم حين يعقب : هم على حق إذا قصدنا الثقافة فى معناها الراسع الفضفاض الذى ندخل فيه مباريات الكرة على اختلافها ، والمصارعة الحرة ، وسائر فروع الرياضة ، ونشرات الأخبار ودروس محو الأمية ، والمسلسلات والتمثيليات والمسرحيات والإعلانات . . . وغيرها مما يثير شكوى الجماهير ، وكنموذج للبرامج الثقافية، وفق هذا المفهوم يشير إلى برنامج المسابقات (حاول تفتكر) ، وفيه تقدم الدولة جوائز مالية لكل من يجيب على سؤال ، ومن هذه الأسئلة :

(١) ما اسم أول مذبة ظهرت على شاشة التلفزيون عند بدء الإرسال التلفزيونى . . ؟

(٢) ما اسم أول مذيع ظهر على الشاشة عند بدء الإرسال . . . ؟

(٣) إليكم لقطات من مسلسل عرضه التلفزيون خلال الخمسة وعشرين عاما الماضية ، فما اسم هذا المسلسل . . ؟

(٤) إليكم لقطة من مباراة كرة بين فريقين ، فما اسم الفريقين المشتركين فى المباراة . . ؟

(٥) سهرة قدمتها الكاتبة (ك . هـ) فى عام مضى فما اسم هذه السهرة . . . ؟

(٦) (المشاهدين فى قاعة التلفزيون) : من منكم يعرف أغنية للمطرب هانى شاكر . . ؟

وهكذا . وهكذا ، ولمن يجيب على أى سؤال جائزة مالية و(من الدولة) اعترافاً بنبوغته أو تقديراً لعبقريته . . ! ونعرض الشاشة هذا فى بلد عريق له ماض وحاضر ، كلاهما حافل بأمجاد قومية وعلمية وفنية . . . وفى كل مجال منها يمكن توجيه سيل من الأسئلة التى تكشف عن مدى ثقافة المشتركين فى المسابقة ، ولكن يبدو أن الذين يعدون البرامج الثقافية ليس لديهم إلمام كبير أو قليل بشئ من هذه الأمجاد . . . !

وذلك إلى جانب أن البرامج الثقافية كثيرا ما تنطوى على أخطاء تاريخية أو علمية فتتبع بين المشاهدين ، وقد نبه بعض الكتاب إلى معلومات تضمنها برنامج : الجائزة الكبرى ، (فى رمضان الماضى) بالإضافة إلى أخطاء تنشأ عن جهل المذيعات والمذيعين ، كأن تعلن مذيعة عن برنامج عن الإمام أحمد بن حنبل فتنتطق الاسم بضم الحاء والباء . . . لأنها لم تسمع عن اسم هذا الإمام من قبل . . . ومثل هذا كثير . . .

وضمن البرامج الثقافية التى تسذاع فيما يسدو برامج أوسكار و نادى السينما و العالم يغنى . . . وفيها يستدعى خبير لإلقاء أضواء على هذه البرامج ، ويدور التعليق فى الأفلام مثلا حول سيرة المخرج ومعد البرنامج والممثلين . . . وفى التعليق على أفلامنا المصرية كثيرا ما تنتقل المذبة إلى حيث يكون المشاركون فيها ، وتسال الممثل أو المخرج عن عمره الفنى وعدد الأفلام التى شارك فيها ، وعما يراه منها ملامتا لمواهبه ، وشعوره نحوها . . . والدور الذى يتمنى أن يقوم به . . . إلخ ، فيالها من ثقافة يزود بها التلفزيون مشاهديه . . . ! أذكر أن مثل هذا قد حدث مع عالم أو مفكر أو أديب . . . ! إن مثل هذه البرامج توحى - للجيل الصاعد خاصة - بأن الجديرين حقا بالإعجاب والإجلال وحدهم كواكب الفن ونجوم الرياضة . . . ! ! ولكى لا نظلم المسؤولين عن الإذاعة عامة ننقل (عن جريدة الأخبار فى ١٩٨٥/٩/٦) مقتطفات من بيان صادر من اتحاد الإذاعة والتلفزيون يبين المتوسط اليومي لساعات الإرسال ، فيقرر بأنها يوميا نحو ١٦٤ ساعة ، منها للتثقيف ٢٦ ساعة يوميا ، أى بنسبة ١٦ ٪ ، وحتى ٨٢ ٪) وليس من بينها برامج للطوائف : المرأة والطفل . . . ولا للبرامج السياسية ، ولا للتعليمية ، ولا للدرامية ، ولا الإعلانات التجارية التى يقول البيان إنها تستغرق فى اليوم كله ١٩ دقيقة (من ١٦٤ ساعة) أى بنسبة ٢ ٪ وحتى ٣٠ ٪ و ٦ ٪ أليس هذا البيان الرسمى مثيرا لكل دهشة . . . (٢٠)

ومن ذلك يتضح أن د . الطويل يتفق مع نقاد وسائل الإعلام فى الفكر المعاصر ، ذلك أن هناك جواب من الفن - كبعض الرسوم واللوحات والموسيقى مثلا - منفصلة تماما عن وسائل الإعلام الحديثة . ولكن الجزء الأكبر من الثقافة الجماهيرية يقدم عن طريق وسائل الإعلام . والواقع أن أشد المآخذ الموجهة إلى الثقافة المعاصرة من نقاد وسائل الإعلام ، تتركز على عالم الصحف والمجلات والراديو والتلفزيون والكتب والأفلام . ويقول النقاد الأمريكيون : إنه لو لم تكن وسائل الإعلام بهذا القدر من الانتشار ، لما كانت الثقافة الجماهيرية بهذه الخطورة المحدقة ، ولو لم تكن عائدات وسائل الإعلام بهذا القدر من الإغراء ، لما وجدت الثقافة الجماهيرية أن السبيل ميسر أمامها لتخريب الثقافة الرفيعة والفن الشعبى .

وبالقياس إلى الثقافة العربية ، يذهب د . الطويل إلى أن وسائل الإعلام تقوم بواجبها إذا أسهمت فى تكييف البناء الثقافى والاقتصادى والحضارى لبناء الإنسان الحر ، وأن على هذه الوسائل والتلفزيون بخاصة أن تدخل الفرد والمجتمع فى اعتبارها ، بحيث يروى الفرد روحه وعقله وجسمه ، ويواكب تطورات المجتمع ، ويعمل على تنميتها قوميا وثقافيا ودينيا واقتصاديا وحضاريا بوجه عام ، مع الاهتمام البالغ بجانب التطبيق وعدم الاقتصار على الجانب النظرى وحده . ويلاحظ د . الطويل أن رجال العلم والاقتصاديين وغيرهم قلما تتاح لهم فرصة للاتصال بالجماهير فى أحاديث وندوات علمية مبسطة . يقول : ينبغي أن يهتم التلفزيون بنشر الوعي السياسى

بين مشاهديه ، فيعرف المواطن خطط الدولة وأهدافها وقضاياها والحلول المقترحة لها وأن يعرف الجمهور عن طريقه حقيقة الديمقراطية والحرية ، ويقف على حقوقه وواجباته ، ويتصل بوطنه جغرافيا واجتماعيا ، حتى يتعاش المواطن نفسيا مع وطنه وأمتة ، وهذا كله إلى جانب أنه مطالب بإشاعة المعرفة بالعالم ، لأن وطننا جزء منه ، وبمقتضى هذا أن نبدأ بمعرفة عالمنا العربى والإسلامى والأفريقى والآسيوى حتى يفتح وطننا فكريا على هذه العوالم ، وكل هذا مع الاهتمام البالغ بتراثنا القومى والروحي والعلمى والأدبى ، خلال تاريخنا الطويل ، وحبذا لو تناولت المسلسلات التليفزيونية ، بدلا من الإسفاف الذى نراه من خلالها ، والإسراف فى برامج الترفيه الرخيص ، والمبالغة فى عرض البرامج الرياضية ، من ناحية ، والمشاهد الخاصة بحياة الفنانين والفنانات كأن حياتنا ليس فيها ما يستحق أن يشغلنا غير هذا الإسفاف فقد بدا لبعض كتاب المسرحيات والمسلسلات ومخرجيها أن تاريخ مصر هو تاريخ الراقصات . . ! وظهرت إحداهن على الشاشة الصغيرة لتبرر كثرة ما تمثله وتخرجه من أفلام الراقصات ، فتقول إن مهمتى هى إحياء تراثنا الماضى وتقديمه إلى الأجيال الجديدة التى لاتعرف عنه شيئا . . ! وقال أكبر مخرج لهذه الروائع إن الذى يدفعه إلى ذلك أنه تربى منذ صغره فى حى العوالم . . ! ! كأن بيوتنا مسئولة عن نشأته وتربيته . . ! ! وفى عمره هذا بدا لكثيرين من المشاهدين أن الفنانين هم وحدهم نجوم المجتمع وقدوته . . ! ! ويليههم فى مراتب القدوة نجوم الكرة خاصة والرياضة البدنية بوجه عام . . ! إن الترفيه مطلوب ، ولكن بعيدا عن الإسفاف والابتذال .

وحين فكرت مصر فى إنشاء القناة الثالثة قال د . الطويل إن هذه القناة المقترحة ينبغي أن تخصص للثقافة الرفيعة ، لكى تعادل فى الإذاعة المسموعة البرنامج الثانى وبرنامج الموسيقى ، وبشرط أن يحسن اختيار القائمين بأمرها - وهم طبعا من خيرة المثقفين الذين يحسنون اختيار موادها بدقة وعناية .

ولا سبيل إلى إصلاح هذا الجهاز بوضعه الحالى ، أى مع وجود قادته والمهيمنين على أمره ، بل يتحتم ألا يعين مسئول فى هذا الجهاز إلا إذا كان على مستوى عال من الثقافة والخلق ، والإلمام تام بشئون ذلك الجهاز ، حتى يؤدى واجبه بوعى وأمانة ، ذلك من ألزم الضرورات التى يقتضيها إصلاح جهاز يراد منه أن يؤدى واجبه المحلى فيكون نافذة يطل منها الشعب على حضارات الشعوب وثقافتها ، مما يستتبع من المسئولين معرفة هذه الشعوب ، والإلمام باللغات الحية وسيلة إلى الوقوف على ثقافتهم ، ويكون فى الوقت نفسه نافذة ، يطل منها العالم على مصر وشعبها ليعرف مدى أصالته ومبلغ تقدمه الحضارى . . (٢١) .

ولإصلاح المسار الثقافى فى التليفزيون يوصى د . الطويل : بأن يستقل ذلك الجهاز عن كل سلطة حكومية يمكن أن توجهه وتسيطر على مسار عمله كما هو الحال فى دولة متقدمة كإنجلترا .

وأن يتعد بالتالى أصحاب النفوذ من أى لون كانوا - عن التدخل فى أعماله ، وفرض برامج يتولاها من يختارون من أشخاص ، وقد نهت الصحافة إلى خطر ذلك ، ويدعو إلى ألا يكون ذلك الجهاز جراجا لمحاسيب أصحاب النفوذ ، إذ ينبغى ألا يعين فيه إلا من كان على مستوى عال من الثقافة والأخلاق ، ميالا إلى نشر الثقافة حتى يحقق الجهاز أهدافه بوعى وأمانة ، وأن يخفف برامجه التى يحصنها لكواكب الفن ونجوم الرياضة

حتى لا يصرف مشاهديه عن أهل الفكر من علماء وأدباء . . وأن يكف تماما عن عرض مشاهد العنف والجنس والإثارة ، ومظاهر العدوان التي تنشر عدواها بين مشاهديه ، ويمتنع عن الإعلان عن مسرحيات ومسلسلات . . . فى لقطات تبرز العنف والإثارة والجنس . وأن يهتم بإبراز الأحداث الثقافية الكبرى فى مصر ، ولا يتغاضى عنها تماما كما كان حاله مع مؤتمرات سنوية لمجمع اللغة العربية - وأخرى نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة طوال العام المنصرم - منها مؤتمر السير الشعبية ، ومؤتمر الحضارة الأدلسية وغيرهما ، وكلها يحضرها علماء من مختلف الدول العربية ، ومستشرقون من الدول المتقدمة . وأن يصبح ذلك الجهاز قاعدة يطل منها الشعب على حضارات الشعوب وثقافتها ويطل منها العالم على مصر وشعبها ليعرف مدى أصالته ومبلغ تقدمه الحضارى .

وأن يحسن اختيار المشاهد التي تؤكد قيمنا الدينية ، وأعرافنا الروحية ، وتقاليدها العربية الإسلامية ، وأن يهتم خاصة بإحياء تراثنا القديم . وأن يشبع معرفتنا بالعالم لأننا جزء منه ، بدءاً بعالمنا العربى والإسلامى - وبخاصة فى إفريقيا وآسيا - حتى ينفتح وطننا على هذه العوالم . وأن يسهم فى تكييف البناء الثقافى والحضارى ، لبناء الإنسان المصرى الحرّ روحاً وعقلاً وجسماً ، وبناء المجتمع المنتج ومواكبة تطوراتها ، والعمل على تنميته قومياً وثقافياً ودينياً وحضارياً بوجه عام . وأن تخصص القناة الثالثة - إن كان هناك سرر لوجودها - للثقافة الرفيعة ، حتى تعادل - على الأقل - البرنامج الثانى والبرنامج الموسيقى فى إذاعتنا المسموعة . وأن يمتنع التلفزيون المصرى عن نقل برامج إلى مصر بالقمر الصناعى لإمكان تأجيل إذاعتها أياماً دون أن يخسر المشاهد كثيراً أو قليلاً - كالبرامج الرياضية ، إن رئيس الدولة يناشدنا تسابق الزمن لإيجاد موارد للعملة الصعبة لشدة حاجة الدولة إليها - ومثل هذا يقال فى برامج أخرى لا أظن أن مسلماً - على مستوى ثقافى - يحتاج إليها . .

ويذهب د . الطويل إلى أن تربية الحس الفنى والذوق السليم عند الجيل الصاعد من أبنائنا أهم ألف مرة من مجاملة الشعوب البدائية المتخلفة فليمتنع تلفزيوننا عن إذاعة موسيقاهم وأغانيتهم ورقصاتهم وتمثيلياتهم ، وليكف عن عرض مشاهد من حياتهم ، رحمة بنا وإتفاقاً على أبنائنا ، أما التعريف بهم فيكون ببعض الأجاديث فى الإذاعة المسموعة وحدها - إلى جانب ما تنشره الصحف عنهم . .

وأخيراً وليس آخراً - أن يخفض ساعات الإرسال بحيث لا تزيد فى اليوم العادى عن ثماني ساعات كما هو الحال فى أمم تسبقنا تقدماً وحضارة ، وعساه بهذا أن يتمكن من ملأ هذه الساعات بمادة تستحق أن تعرض على المشاهدين (٢٢) .

وبعد . . فهذه صورة نقية لوسائل الإعلام ، عرضنا لها من خلال كتابات أستاذنا الراحل الكبير د . توفيق الطويل ، تفتح باباً جديداً من أبواب الدرس فى الفلسفة النقدية لوسائل الاتصال ، وتؤكد مذهب إليه ذات يوم - من أن تحليلات الفيلسوف للمعاني الهامة فى حياة أبناء العصر المعين تهب هذه المعانى مفهومات إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، ولولا هذا لما تمت بذهاب عصرها وتلاشت عند حدود وطنها (٢٣) .

الموامش :

- (١) د . زكريا إبراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، القاهرة ، مكتبة مصر ص ١٦ .
- (٢) د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٠ .
- (٣) المصدر نفسه ص ٣٣٤ .
- (٤) المصدر نفسه ص ٣٣٥ .
- (٥) المصدر نفسه ص ٣٤٦ .
- (٦) المصدر نفسه ص ٣٦٨ .
- (٧) د . توفيق الطويل : الجانب الثقافى فى برامج التلفزيون المصرى - بحث نوقش فى شعبة الثقافة ، بالمجلس القومى للثقافة والإعلام - أكتوبر ١٩٨٥ .
- (٨) أشار د . الطويل إلى هذا ، فى مقال له بجريدة الأهرام ، تحت عنوان : أمية المثقفين .. مسئولية من ... ، نوفمبر ١٩٧٩
- (٩) جريدة الأهرام ، نوفمبر ١٩٧٩ .
- (١٠) نفسه .
- (١١) نفسه .
- (١٢) نفسه .
- (١٣) د . توفيق الطويل : قضايا .. السابق ص ٢٠١ .
- (١٤) نفسه ص ٢٠٢ .
- (١٥) نفسه ص ١٤٥ .
- (١٦) نفسه ص ١٤٥ .
- (١٧) نفسه ص ٢٤٥ .
- (١٨) نفسه ص ٢٠٣ .
- (١٩) وليم ريفرز وآخرون : وسائل الإعلام والمجتمع الحديث ، ترجمة إبراهيم إمام ، القاهرة ، ص ٣٢٩ .
- (٢٠) لا ينبغي أن يقال إن جريدة الأخبار ليست مصدراً علمياً موثقاً ، فإن ما عهدنا فى كثير من التصريحات والبيانات الرسمية ، يحملنا على أن نصدق كل ما ورد فى البيان السالف الذكر ، ولا سيما وأن أصحابه لم يصدروا بشأنه تكديداً ، د . توفيق الطويل / السياق ص ٢٠٥ .
- (٢١) نفسه ص ٢٠٩ .
- (٢٢) نفسه ص ٢١٢ .
- (٢٣) من مقال للدكتور توفيق الطويل فى جريدة الأهرام عدد ١٦/١٠/١٩٧٨ .

نزعة التجديد والتطوير عند

«توفيق الطويل»

د. مجدى الجزيرى

١ - تمهيد :

لاشك أن المجال الذى اقترن به فكر الدكتور/توفيق الطويل ؛ فى أذهان العديد من تلامذته ومحبيه هو مجال فلسفة الأخلاق ، وكتابات الدكتور/توفيق الطويل ؛ فى هذا المجال تعد بحق دراسات رائدة لكل من تصدى لدراسة الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى ، وعلى سبيل المثال نجد كتابه الفلسفة الخلقية ؛ نشأتها وتطورها الذى صدر عام ١٩٦٠ يقدم لنا أول دراسة متكاملة باللغة العربية عن مذاهب الأخلاق عبر العصور المتتابة بدءاً من اليونان الأقدمين وانتهاء بالمرحلة المعاصرة . ومن هنا بدت لنا إسهاماته الفلسفية وكأنها قد انحصرت فى المجال الأخلاقى وحده . ولعل هذا مما دفع بمفكرنا العربى الكبير الأستاذ الدكتور/زكى نجيب محمود، فى رصده لحركة الفكر الفلسفى فى مصرنا المعاصرة إلى التركيز على جهد الدكتور/توفيق الطويل ؛ فى هذا الميدان وجده دون غيره وإن أشار بصورة عابرة على هامش دراسته إلى بعض كتابات الدكتور/توفيق الطويل ؛ التى غطت مجالات أخرى غير المجال الأخلاقى ، وفى هذا الصدد ذهب الدكتور زكى نجيب محمود؛ إلى القول « كان يوسف كرم ؛ قد اعتزم إصدار مؤلف فى «الأخلاق» يكمل به معالم مذهبه المعتدل الذى يجمع بين المثالية والواقعية، بل يقال أنه كان قد فرغ من كتابه فصول ذلك المؤلف، لكن المنية عاجلته دون إتمام ماقد بدأ فيه، وكأنما أراد الله لحركة التفكير الفلسفى فى بلادنا أن تكتمل بناء، بحيث يكمل واحد منا واحداً. فأخرج لنا الدكتور توفيق الطويل ؛ كتابه «الفلسفة الخلقية :نشأتها وتطورها» (١٩٦٠) استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين إلى يومنا الراهن ليتتهى من هذا كله إلى اتجاه اختاره لنفسه، ويطلق على اتجاهه هذا فى الأخلاق اسم «المثالية المعدلة»^(١) .

والحق أن توفيق الطويل ؛ لم يكتف بما قدمه في مجال الفلسفة الخلقية ، بل تضمنت كتاباته العديد من الموضوعات الأخرى كالفكر الدينى والتصوف والنزاع بين الدين والفلسفة وتراث العرب العلمى ... ، والمتتبع لما كتب الدكتور توفيق الطويل ؛ يجد أن صاحبها لم يكن بعيدا عن الهموم الفكرية لعالمنا العربى ، بل يمكن القول أنه يعد من أبرز رواد التنوير والتجديد فى فكرنا العربى المعاصر .

وهذه الدراسة فى مجملها تهدف إلى إلقاء الضوء على البعد التنويرى فى كتابات الدكتور توفيق الطويل . وقد رأى الباحث أن يتعقب هذا البعد من خلال افتراض وجود بنية مستترة كامنة وراء الاهتمامات المختلفة والمتنوعة للدكتور توفيق الطويل . فإذا ما تنسنى لنا كشف هذه البنية أمكن لنا قراءة الدلالات التنويرية التى نحيلنا إليها هذه البنية فى ضوء عناصرها المختلفة من ناحية وفى ضوء العلاقات التى تربط بينها من ناحية أخرى .

٢ - عناصر بنية التجديد والتنوير عند «توفيق الطويل» :

يمكن القول بأن الخطوط العريضة التى تشكل فى مجملها بنية التجديد عند الدكتور توفيق الطويل ؛ تكمن فى عدة محاور وهى :

الأخلاق . الدين . العلم . التاريخ . اللغة .

وهذه المحاور فى مجملها ليست مستقلة بعضها عن البعض ، بل هى تشكل نسيجاً متكاملاً مترابطاً ، ولاشك أن فلسفة الحضارة لا يمكنها أن تتجاهل هذه المحاور ، وإن وجدنا تبايناً فى الموقف تجاهها قد تؤدى بفيلسوف الحضارة إلى تغليب محور محدد على ماعده ، أو التفرقة بين أهمية هذه المحاور واعتبار بعضها محاور جوهرية والأخرى هامشية ثانوية . وعلى سبيل المثال نجد «ألبرت شفيترز» فى كتابه فلسفة الحضارة يرى أن الطابع الجوهري للحضارة لا يتحدد بإنجازاتها المادية بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا للكمال الإنسانى وتحسين الأحوال الاجتماعية والسياسية للشعوب واللا إنسانية فى مجموعها ، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة (٢) .

وإذا اتجهنا إلى ألفرد نورث وايتهيد ؛ وجدناه يعرف الحضارة بمجموعة عناصر ضرورية وهى الصدق والجمال والمغامرة والفن والسلام ، أما بالنسبة للعلم فإنه يعده عنصر ثانوي وليس ضرورياً (٣) .

ونجد ماركيز ؛ يدعونا إلى حضارة جمالية قوامها اللعب والجمال والحرية ، وتقوم على سيطرة مبدأ اللذة على مبدأ الواقع وتنتصر للحساسية على حساب العقل (٤) وقد يتجه فريق آخر من المفكرين إلى ربط الحضارة بالبعد الدينى وحده ، باعتبار أن القيمة الوحيدة التى يمكن تناول الحضارة من خلالها هى القيمة الدينية ، ومن ثم تصبح النظرة إلى الحضارة دينية خالصة كما هو الحال عند هوفدنج .

وهنا نطرح التساؤل التالى هل تعامل مفكرنا العربى مع هذه المحاور فى ضوء مبدأ المفاضلة والتغلب لمحور على ماعده ، أم أنه تعامل معها على نحو يصعب منه فض الاشتباك بينها ، قد يقال المحور الأخلاقى له الصدارة

عنده على بقية المحاور الأخرى ، ولاشك أن لمثل هذا الادعاء مبرراته ودوافعه ، لكننا نرى من ناحية أخرى أن هذا المحور وإن بدت له كل أولوية وأهمية فى فكر توفيق الطويل ، لكنه من ناحية أخرى أشبه بقلب يدون مضمون ، أو صورة بسدون محتوى . ومن ثم فإن مضامينه الحقيقية تجد صداها فى سائر المحاور التى تشكل بنية التجديد عنده . بل يمكن أن نذهب إلى مدى أبعد فنقول بأن مثاليته المعدلة تؤكد علاقة الصورة بالمحتوى أو علاقة المثال بالواقع .

وتوضيحا لهذا الغرض نبدأ بتناول محاور التجديد عند الدكتور توفيق الطويل ؛ محور محوراً حتى نتمكن فى النهاية من تلمس الدلالة الحقيقية لنظرة التجديد عند مفكرنا العربى المعاصر .

٣ - البعد الأخلاقى فى فكر «توفيق الطويل» :

لاشك أن محور الأخلاق عند توفيق الطويل ؛ يشكل المحور الجوهرى الذى ارتكزت عليه كتاباته كلها ، بل يمكن القول بأن اهتمامه بالبعد الأخلاقى فى حياتنا قد تغلغل فى سائر اهتماماته الأخرى ، وإن لم يؤد به إلى التضحية بخصوصية وأهمية كل اهتمام على حدة . وماكتبه فى الفكر الدينى يمتزج بما كتبه فى مجال الفلسفة الخلقية لكنه لا يتوحد به ، وإلا لما كانت هناك حاجة للكتابة عن الفكر الدينى . واهتمامه بتاريخ تراث العرب العلمى له دلالاته القيمة كقوة دفع لعالمنا العربى المعاصر . وإذا كان توفيق الطويل ؛ قد شغف بالتاريخ حتى بدا وكأنه أقرب إلى المؤرخ فإنه قد انتقى من أحداث التاريخ ووقائعه ما له دلالة بالقيم الخلقية فى نهاية المطاف .

تناول توفيق الطويل ؛ العديد من مذاهب الأخلاق ، لكنه أثر فى النهاية أن يتبنى اتجاهها منفردا توصل إليه وأطلق عليه « اسم المثالية المعدلة » . وفى تحديد مراده من المثالية المعدلة تجده يقول « يشارك الإنسان النبات فى النمو والحيوان فى الحس وينفرد دون جميع الكائنات بالعقل ، ومن أجل هذا كانت مزاوله التأمل العقلى أكمل حالات الوجود الإنسانى فيما قال أرسطو قديما ... والإنسان هو الكائن الوحيد الذى لا يقنع بالواقع ، ويتطلع إلى ما ينبغى أن يكون ، يضيق بالسلوك الذى تسوق إليه الشهوات والعواطف ، ويكبر الذى يجرى بمقتضى الواجب ، فإننا لا نقول للحجر الهابط بفعل الجاذبية إلى أسفل . ينبغى أن تتدحرج صاعدا إلى أعلى ، ولا للوحش الذى يمزق فريسته : ينبغى أن ترأف بها وترحم ضعفها ، من أجل هذا كان صعودنا سلم الإنسانية أو هبوطنا مدارج الحيوانية إنما يكون بمقدار حظنا من المثالية التى تعبر عندنا عما ينبغى أن نكونه .

وتقوم المثالية المعدلة فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوانية ، وهذا التحقيق يتطلب الإمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكانياتها ، ووضع مثل إنسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها ، وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعها - الحى منها والروحى بهداية العقل وإرشاده .

وتتأخى الأنانية والغيرية ، فيزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها^(٥) ... فالإنسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة وموطنا فى أمة وعضوا فى مجتمع إنسانى ، فإذا اقتضته القيم الروحية ، كبح النابى من ميوله

وقواه ، تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالإعلاء الذى ينتمى إليه ، مع احتفاظه بفرديته واستقلاله
بشخصية بحيث لا يفنى فى المجموع الذى يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف فى الديكتاتوريات .. (٦) .

ومن هنا بدت المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ، بمثابة نظرة أخلاقية للحضارة تؤكد ضرورة التكامل بين
البعد الروحى والبعد المادى ، كما تؤكد التكامل بين البعد الفردى والبعد الاجتماعى ، وهى فى رأينا قرينة من
نظرة الفلسفة الشخصية التى نادى أصحابها بضرورة توفير الشخصية الإنسانية وتدعيم قواها المختلفة وإطلاق
طاقاتها الإبداعية والحفاظ على وحدتها .

وهكذا تصبح المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ، بمثابة استجابة أصيلة لتفهمه للطبيعة الإنسانية ، فهو مع
انفائه مع القائلين بحيوانية وتوحش الموجود البشرى ، لكنه من ناحية أخرى يرى أنه متى استجاب لتعاليم الدين ..
لإملاءات العقل ... لإيحاءات الضمير ، ودان بمثل العليا أجرى بمقتضاها سلوكه ، كان بهذا إنسانا سيطر على
الجانب الحيوانى فى طبيعته واستحق التقدير والاحترام . إنه الكائن الوحيد الذى يتعالى على واقعه ويتطلع إلى
ما ينبغى أن يكون . إنه - فوق هذا - الكائن الوحيد الذى استطاع أن يتدع علومه وأن ينشئ فلسفات وآدابا
وفنوننا ، وأن يخترع حضارات ليس فى وسع أحد سواه أن يقوم باختراعها ، بهذا وحده يمكن وصفه بأنه إنسان
ويمكن وضعه تحت عرش الله (٧) .

ومن هذا يتبين لنا أن المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ، لا يمكن تناولها بمعزل عن الدين ، بل إن الدين
عنده يشكل الضمان الحقيقى لوجودها ، وهو لا يتعارض مع إملاءات العقل وإيحاءات الضمير والمثل العليا ، وهو
ما يعنى أنه فى مجموعة خطاب أخلاقى موجه إلى الإنسان بما هو إنسان ، ومن هذا المنطلق تتبدى ضرورته
وفعالته .

٤ - التجديد فى الفكر الدينى عند «توفيق الطويل» :

وإذا كان توفيق الطويل ، قد أفاض فى تناول البعد الأخلاقى من الحضارة ، حدد لنا موقفه بوضوح فى
مثاليته المعدلة ، فإننا من ناحية أخرى نجد أنه يفرد للدين مكانة مؤثرة وبارزة فى كتاباته . كما أنه تناول علاقته
بالقيم الخلقية .

إن استقراء التاريخ يشهد لنا من قديم الزمان - كما يقول توفيق الطويل - بأن الشعوب لانتحيا بغير دين
تعتنقه ، وفى صميم الدين - أى دين - ثقافة لاغنى عنها للشعب الذى يدين به ، ومن الضلال أن يظن ظان
بأن من الممكن بناء ثقافة لشعب من الشعوب تخلو من الثقافة الدينية . وثقافة الإنسان تتمثل فى نظره إلى الحياة
ومشاكلها (٨) .

والدين - كما يراه توفيق الطويل - لا ينفصل عن القيم الخلقية ، فالإسلام قد دعا إلى حرية الرأى
والفكر ، وخلص الفعل من سلطان الماضى وتحكم الآباء ، واستبعاد العرف والتقاليد وحكم المسلمون فى عقولهم
فيما صادفوا من شئون الدين والدنيا فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وكان للاجتهاد بالرأى

أنصاره ومؤيدون يشرفون على هديه ويفتون فى ضوءه وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الإسلامية التى امتدت آثارها إلى علماء أوروبا^(٩) .

ويدعونا توفيق الطويل إلى النظر إلى الدين بنظرة جديدة تتلائم مع روح العصر . ومن هنا نجد يعيب على رجال الدين جمود رؤيتهم وعدم تطوير نظرتهم إلى الإسلام بحيث تسير حياتنا المعاصرة ، وهو مآدى إلى تجميد الدين فى رؤوسهم وعلى أقلامهم وألسنتهم فى وقت يتطور فيه العلم بأجهزته الحديثة تطوراً رهيباً^(١٠) . وتوفيق الطويل ، يؤكد منذ البداية رفضه لكل سلطان دينوى لرجال الدين ، فمن حق رجال الدين على حد قوله أن يكون لهم فى نفوس الناس سلطان روحى واسع النطاق ، أما أن يتهبأ للمتشددين منهم سلطان دنيوى يمكنهم من التحكم فى رقاب الناس فذلك هو الخطر المبين الذى يشهد به استقرار تاريخ الفكر منذ العصور .

فما من فرصة اتيح لهم فيها السلطان إلا فرضوا فيها رقابتهم الجائرة على مخالفهم فى رأى ومن كانوا من أحرار الفكر ، وأوقفوا تقدم المعرفة وعرقلوا نشاط العقل وعاقوا حرية النظر وأوصدوا أبواب الإبداع فى التفكير فجمدت الحياة ووقف التقدم^(١١) .

ومن هنا كانت أدانة توفيق الطويل ، لكل صنوف الاضطهادات الآثمة التى تعرض لها رجال الفكر على أيدى المتزمتين من رجال الدين ممن علا نفوسهم صدى الجهل ، وأفسد تفكيرهم ضيق الأفق ، فاستحالت سماحة الدين فى نفوسهم إلى شغف بالاضطهاد الملطخ بالدم نابا ومخلبا ، فكان التعصب المقيت والتزمت البغيض الذى يبعد صاحبه عن نور الإيمان الصحيح ويرده إلى أحط مراتب البهمية ، ويهوى به إلى حضيض الوحشية ولم يكتف توفيق الطويل ، بإدانتة كل صور الاضطهاد والتعصب والإرهاب الوحشى باسم الدين ، بل أنه تتبع تاريخيا العديد من الاضطهادات الدامية الآثمة التى شنّها رجال الدين من منطلق تأويلاتهم المتعسفة للدين ، ومن هذا كان كتاب قصة الصراع بين الدين والفلسفة الذى أكد فى مقدمة طبعته الثانية أنه ليس فى طبيعة الصراع نفسه ما يثير الضيق ، إذ ليست الحياة فى كل صورها ألوانا من النضال يبدو سافرا حيننا ومحجبا حيننا ... إنما يشير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه بحيث لا تجرى مع سنن العدل أو لا تمشى مع منطق العقل ، أو لا تسير مقتضيات الطبيعة^(١٢) وفى عام ١٩٤٧ يقدم توفيق الطويل كتابه إلهام قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام ، مهديا إياه إلى الشيخ مصطفى عبد الرازق ، الذى زواج بين الإيمان والتسامح ، والحق أن الكتاب فى مجمله دعوة كريمة إلى التسامح وإنكار مطلق لكل تعصب ، واحترام عميق لحرية الاعتقاد . يقول الدكتور توفيق الطويل ، فى مقدمته لهذا الكتاب « هذا كتاب يحكى فى نطاقه الضيق سيرة فكرة آثمة ، ترف بها قلوب تغلى حقدًا وتضطرم تعصبا ، فتوغل فى ارتكاب الإثم وتحمل الدين وزر ماتريق من دماء بريئة ، وما تحتاج من مبادئ إنسانية كريمة ! وعلى كره منها مضت مواكب الحرية فى طريقها قدما لا تتوقف ولا تتعثر ، إلا لتستأنف سيرها فى نشاط يحدوه الأمل الباسم ، وتوقده الغبطة بالظفر المبين^(١٣) .

وفى هذا الكتاب تتبع مفكرنا العربى الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام ، فى صور سريعة تنم عن أسطح مظاهره ومعالمه ، وتشى بأظهر بواعثه وأسبابه ، وتشير إلى أوضح نتائجه وآثاره ، فكشف عن الاضطهاد

الدينى الذى أنزله الرومان بالمسيحية وشهادتها فى مراحل تاريخها الأولى ، وتتبعه حين انتقلت دفته من يد الرومان إلى يد الكنيسة الكاثوليكية وأخذت تكوى بناره خصومها من الكاثوليك ، ثم سايره فى الصراع الذى نشب بين هذه الكنيسة وخصومها من البروتستانت وغيرهم ممن عدوا فى زمرة المارقين ، وصحبه حين آل أمره إلى المصلحين من هؤلاء البروتستانت الذين نكلوا بخصومهم فى غير رفيق ولا رحمة . وتعقبه فى مقاومته لرواد الفكر الحديث حين نبت مبدأ التسامح فى رءوسهم واستبد هواه بقلوبهم ، فأغراهم بالاستشهاد مع أتباعهم فى سبيل الحرية الدينية راضين مختارين^(١٤) .

والحق أن الدكتور توفيق الطويل ، بكتابه هذا كان حريصا كل الحرص على تبرئة الأديان من تبعات الاضطهاد . فالأصل فى الأديان على حد قوله أنها رسالة الحب إلى النزاعين للحقد والبغضاء ، ودعوة السلام إلى التواقين للقتال الراغبين فى إهراق الدماء ، ونداء الرحمة والتسامح إلى المشائين بالقسوة والانتقام ، وإذا كانت المسيحية قد فاقت الأديان كلها فى إكراه الناس على اعتناقها ، فقد ارتكبت فظائعها باسم المسيح الذى يقول لمريديه فى خطبته على الجبل سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيك ، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم ، لكي تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات ...^(١٥) .

والقول بأن الإسلام قد انتشر بالسيف كما يذهب ويدعى البعض - هو قول ينطوى على بهتان عظيم ، فما دعى الإسلام للقتال إلا ردا لفتنة المؤمنين عن دينهم ، لأن الفتنة أكبر من القتل ... وقد نزل القرآن الكريم داعيا للحب مبشرا بالتسامح منفرا من إكراه الناس على اعتناق الإسلام بقوله تعالى « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي » وليس لأحد من رجال دينه على أحد سلطان ، بل ليس رسول الله إلا مجرد مذكر ومبلغ « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر »^(١٦) .

ومن هنا كانت إدانة توفيق الطويل ، لكل تعصب ، فالإيمان لا يستلزم التعصب ولا يقتضى التزمّت إلا عند من صدّئت قلوبهم وأظلم الجهل عقولهم^(١٧) . ومن هذا المنطلق كان الخطر كل الخطر فى استحواذ أهل التزمّت من رجال الدين على سلطة زمنية تمكنهم من إيداء خصومهم . فإذا كان من خصائص الإيمان التزمّت أن يخرج أهله من كل مذهب يخالف عقيدتهم ويميلوا إلى التنكيل بصاحبه ، وجب أن يجرّد غلاة المتعصبين منهم من كل سلطة تيسر لهم أسباب الاضطهاد ، وبهذا يبقى للإيمان جلاله مع تلافى ما يحتمل أن ينجم عنه من سوء^(١٨) .

وفى ضوء إنكار توفيق الطويل ، لكل تعصب مقيت كان رفضه لمفهوم الثورة الدينية ، ففى رأيه أن الإنسان الوديع يتجول فى غمار الثورة إلى حيوان مفترس يلذ بارتكابه ما كان يفرّج من مجرد تصوّره ، ويسعى إلى عمل ما كان ينفر منه ويتقزز ، وفى هذا الصدد يستشهد توفيق الطويل ، بتاريخ الثورة الفرنسية ، فالذين ارتكبوا فظائعها لم يكونوا من المجرمين والسفّاكين ، بل كانوا من المستنيرين الذين ظن البعض أن التعليم هذب طباعهم ورقق مشاعرهم .

ويذهب توفيق الطويل ؛ إلى القول بأنه فى الثورات - ولا سيما الدينى منها - يستعلى الجانب الحيوانى فى نفوس الناس ، وترتفع الزواجر التى أقامها ومن ثم يبدو الإنسان وحشا ضاريا ، ومن هنا كانت مذابح الاضطهادات الدينية وفضائع حروبها أمرا مألوفاً (١٩) .

وتوفيق الطويل ؛ بموقفه هذا يندد كل التنديد بالعنف الدينى . وهنا يتساءل ماقيمة العنف فى إقرار الباطل مكان الحق ! قد يكون فى الباطل من وجوه الفتنة والإغراء ما يجذب الناس إلى اعتناقه والتمسك به ، ولكن دولته لا تدوم طويلا .. وإذا تولى السيف حماية الباطل بقى الباطل حينئذ لا يلبث بعده أن يتداعى وتتكشف حقيقته للعيان . وقد ينصرف عن الحق متى عميت بصيرتهم وكفوا عن النظر الصحيح ، ولكنه لا يلبث أن يتبدى عن أن تهديهم إليه الفطر السليمة ويجذب إليه الأعوان ، يتكاثر عديدهم بمرور الأيام فجانب الحق فى كل دين كفى بأن يعطيل بين الأمم بقاءه (٢٠) .

وفى مقابل كل صور التعصب والاضطهاد وكل مظاهر الثورات الدينية يجد توفيق الطويل ؛ فكره منجذبا ناحية المبادئ الإنسانية الجميلة التى بشرت بها الأديان ودعا إليها رواد النزعات الإنسانية الصادقة من أهل التصوف والفلسفة ودعاة الإصلاح السلمى والمقاومة السلبية من أمثال غاندى وتولستوى (٢١) . ومن هنا كان انحيازه لرواد الإصلاح الدينى وليس لأصحاب العنف والثورات الدينية مؤكدا رفضه لكل صور الاضطهاد حتى لو كانت باسم الدين . فالاضطهاد عدوان على حرية الضمير . وهكذا بدا الاضطهاد الدينى عند توفيق الطويل مناقضا للنواميس الأخلاقية .

ولا شك أن حملة توفيق الطويل ؛ على كل صنوف الاضطهاد الدينى فى ضوء ذلك المنظور الأخلاقى إنما يؤكد التناغم والتوافق عند توفيق الطويل ؛ بين فلسفة الأخلاق والقيم الإنسانية من ناحية وبين المبادئ الدينية من ناحية ، ومن هنا كان تفنيده للاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق من منطلق تعارضها مع مبادئ الإسلام (٢٢) . فالمبادئ الأخلاقية مبادئ إنسانية وبالتالي لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادئ الإسلام تعارض . ولا غرو فى هذا فالإسلام قد أقر الأخوة والعدالة والمساواة وعلى هذا فإنه ينبغى أن نفرق مع توفيق الطويل ؛ بين الدين فى ذاته وبين الفكر الدينى ، فالاضطهاد الدينى لرجال الفكر والعلم كان مرده دائما إلى التأويل المتعسف للنصوص الدينية وليس إلى الدين السمح ، وبالتالي فإنه لا ينبغى تحميل مسئولية الاضطهاد الدينى على النصوص الدينية البريئة من كل شبهة قد يحاول البعض لغرض فى نفسه أن يلحقها بها .

وإذا كان توفيق الطويل ؛ قد تناول موضوع الاضطهاد فى كتابين الأول وهو قصة « الصراع بين الدين والفلسفة » والثانى وهو قصة « الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام » ، فإنه حرص على أن يبين لنا التباين القائم بين الكتابين وإن اشتركا فى تناول موضوع واحد فالكتاب الأول تناول بعض مظاهر الاضطهاد وصور القمع وصنوف الأذى التى لحقت بأحرار الفكر من قبل المتزمتين من رجال الدين ، مؤكدا ومبشرا بأن الفكرة الصحيحة لا تموت أبدا ، لأن صدقها لا يعرف زمانا ولا مكانا يقف عنده ، وصدقها يضمن بقاءها بل يكفل خلودها ؛ وسيان بعد هذا أن ينجح أو يفشل الاضطهاد الأثم فى إسكان أصوات الداعين إليها ، أو استئصال

المؤمنين بها. لأن الفكرة باقية ، والاضطهاد لا يمكن أن يعيش أبدا .. ومن هنا كان الفشل هو المصير المحتوم لكل اضطهاد يزاول في مجال الفلسفة والعلم معا . فإذا كان هذا هو الحال بالنسبة للكتاب الأول فإن الكتاب الثاني تناول محاولة الاضطهاد الديني تأكيد سلطانه في تغيير مجرى الإيمان الديني مع الإبقاء على مجاله ، أو بعبارة أخرى محاولته إحلال دين مكان دين آخر بالعنف والإرغام^(٢٣) .

ولاشك أن توفيق الطويل ؛ وإن أكد لنا موقفه بوضوح في معارضته لكل صور الاضطهاد بما فيها صورة الاضطهاد الديني فإنه من ناحية أخرى لم يكتف بمعالجة هذه القضية معالجة فلسفية أخلاقية ، بل تناولها أيضا بروح المؤرخ الذي يتعقب وقائع التاريخ ويستنتقها كي تبوح بأسرارها وتكشف عن مضامينها ودلالاتها الحقيقية. ومن هنا يمكن أن نتبين وضوح البعد التاريخي في رؤية توفيق الطويل .

٥ - البعد التاريخي عند «توفيق الطويل» :

ما من شك في أن التاريخ يعد بعدا لا غنى عنه لأي شعب أو حضارة ، فهو الأفق الذي يمتد فيه وجودنا كله ، شئنا أم أبينا . وتوفيق الطويل ؛ يبدو في العديد من كتاباته في صورة المؤرخ بل إن بعض كتاباته يمكن اعتبارها على نحو مامنافسة جادة لكتابات المتخصصين في ميدان التاريخ . وهي يؤرخ للعلم كما يؤرخ للفكر الديني والتصوف ، وهو قبل كل هذا يؤرخ للمذاهب الأخلاقية والفلسفية . والحق أن توفيق الطويل ؛ لا يتعامل مع الأفكار المجردة ، بل يتعامل معها في ضوء الواقع التاريخي ، ومن ثم فإن ما قدمه أقرب إلى حياة الفكر وتاريخ الأفكار يؤرخ للمذاهب الأخلاقية عندما يحاول أن يتفهمها ومن هنا نجده يؤكد أن فهم الفلسفة الخلقية مستحيل بغير الوقوف على تياراتها عبر الماضي في مختلف عصوره . ويؤرخ للحكم العثماني عندما يكتب عن التصوف ويؤرخ لصنوف الاضطهاد التي وقعت من رجال الدين على رجال الفكر والعلم عندما يعلن إيمانه بحرية الفكر والرأي والقول ورفض كل قمع وإرهاب . ويؤرخ للحضارة العربية عندما يكتب عن علومها وفنونها وفلسفاتها . وهكذا نجد أن توفيق الطويل ؛ بتاريخه للفكر فإنه يعمق رؤيته له ، فالفكر الإنساني ما كان يوما بلا تاريخ ، وتاريخ الفلسفة هو الفلسفة بعينها .

ولا أعتقد أن تأريخ توفيق الطويل ؛ للعلم العربي جاء من منطلق التباهي والتفاخر بقدر ما جاء نتيجة شعور عميق بالمرارة على ما وصل إليه واقعنا العربي المعاصر ، فهو يدفعنا للمقارنة بين ما كنا عليه وما انتهينا إليه . كان بمقدور توفيق الطويل ؛ أن يقدم لنا خطابه على نحو مباشر يؤكد فيه حاجتنا للعلم والعقلانية ، لكنه أثر أن نستنبط نحن من تأريخه للعلم العربي ما يدفعنا إلى الحركة والرفض والتمرد . وفي مجال تاريخه لصور الاضطهاد الديني كان بمقدوره أن يدين كل مظاهر القمع والإرهاب والتطرف باسم الدين على نحو مباشر لكنه أثر أن يقدم لنا صورا عينية من حافظة التاريخ لتدرك من خلالها على نحو أعمق ما يعنيه الإرهاب الديني وسلطان رجال الدين . وهكذا يبدو التاريخ عند توفيق الطويل ؛ بمثابة الإطار الذي من خلاله أراد أن يبلغنا بمدلول خطابه إلينا .

والحق أن مبحث التاريخ لم يغيب لحظة عن نظرة توفيق الطويل ؛ لتراثنا العربي الإسلامي وتراث الإنسانية الفلسفى والعلمى ونظرة سريعة على مؤلفاته بل تحقيقاته وترجماته تؤكد لنا هذه الحقيقة ، ففى مجال التأليف نجده يقدم لنا مؤلفاته الفلسفية فى إطار تاريخى وعناوين تاريخية نذكر منها على سبيل المثال فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام ، الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة ، التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، الشعرانى إمام التصوف فى عصره ، التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، الفلسفة فى مسارها التاريخى ، وفى مجال الترجمة والتعليق والتحقيق نجده أيضا ينتقى المؤلفات التى لها دلالة تاريخية ليقدّمها للقارئ العربى ، نذكر منها على سبيل المثال ، علم الغيب فى العالم القديم من وضع شيشرون ، تاريخ علم الأخلاق لسدجويك ، أفلاطون والأكاديمية فى كتاب تاريخ العلم جزء ٣ الدين والفلسفة والتاريخ ، وإذا انتقلت إلى البحوث المطولة التى قدّمها لوجدنا أن أبرزها وأهمها يغلب عليه التناول التاريخى ومنها مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة ، خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين ، لقطات علمية فى تاريخ الطب العربى .

وهكذا يبدو لنا التاريخ عند توفيق الطويل ؛ محورا جوهريا وبعدا أساسيا ليس بمقدورنا تناول فكره بمعزل عنه .

٦ - مكانة العلم عند «توفيق الطويل» :

احتل العلم مساحة كبيرة من اهتمام توفيق الطويل ؛ فقد تناول بالتأريخ العلم العربى ، كما تناول خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين ، كتب فى مشكلة العلوم الاجتماعية وعلاقتها بالعلوم الطبيعية ، كما تناول موقف أصحاب الفلسفة الوضعية من القيم وهو فى كل ماكتب أكد إيمانه العميق بالعلم والعقلانية ، كما ربط بين العدل والتسامح الدينى من جهة وتقدير قيمة العلم من ناحية أخرى ، وهو فى تناوله للعلم لم يكن بعيدا عن بقية المجالات الأخرى التى غطتها كتاباته ، ومن ثم تبدى التوافق والتكامل بين نظراته الأخلاقية والدينية والعلمية ، بل نجده فى مقال له بمجلة الرسالة كتبه فى مستهل حياته العلمية بعنوان «موقف العلم من الكمال الإنسانى» يؤكد أنه ليس من حقنا أن نوجه اللوم للعلم كلما تطايرت إلينا أنباء الحروب وفضائنها ، فالعلم لا يدعى إصلاح الطبيعة البشرية ، وقد يكون فى مقدوره أن يغير البيئة ويزيد فى منفعة الإنسان ، ويوسع من رحاب مداركه ، ولكنه غير مسئول إذا أساء المرء استعمال آثاره فعلم الطب قد يطيل حياة الناس ، ويكفل لهم الصحة والعافية ، ولكنه غير مسئول عن كيف تقضى الحياة التى ينجح فى إطالتها^(٢٤) وما من شك فى أن توفيق الطويل ؛ بهذه المقالة التى كتبها فى مستهل حياته العلمية وقبل إتمام دراسته العليا فى الدكتوراه ، أكد لنا تأصل نظراته الأخلاقية للعلم فى باكورة كتاباته .

ومع تأكيد توفيق الطويل على القول بأن العلم لا يتنافى مع الإيمان الدينى ، ومع تأكيده بأن المجتمع الإسلامى لا يستطيع أن يواكب التقدم العلمى بغير العلم والتكنولوجيا ، فإنه من ناحية أخرى يحذر من

ربط كشوفات العلم الحديث بما تتضمنه الأديان ، فنظريات العلم فى تغير وتطور ، أما قواعد الدين فثابتة على مر العصور .

٧ - اللغة :

فى الكلمة التى ألقاها توفيق الطويل ؛ فى جلسة استقباله عضوا بمجتمع اللغة العربية ، وبعد أن وجه شكره وامتنانه لكل من الدكتور إبراهيم مذكور ؛ رئيس المجمع ، والأستاذ بدر الدين أبو غازى ؛ نجله يبدأ بالإشادة باللغة العربية، فهى على حد قوله قديمة ضاربة فى القدم ، يحرسها ويمكن لها القرآن الكريم والمشتغلون بدراساته ، وهى تجمع بين الناطقين بها فى شتى بقاع العالم العربى وخارجه ، تذكرنا بترائنا وقوميتنا ، وتحملنا على أن نولى وجوهنا شطر مستقبل واحد ، فهى تصل بين ماضينا وحاضرنا ، وتهى لمستقبلنا ، فنغضب لشرفنا ونثار لعزتنا . واستقراء الفكر يؤكد عند توفيق الطويل ؛ أن اللغة العربية لغة علم وفن وفلسفة ومن أجل هذا فإن الاستهانة بها أو عدم الالتزام بقواعدها أو عدم الحرص على إحيائها فى صفاتها يعد جريمة فى حق الوطن كله ومن هنا كان أسفه العميق على ما أصاب الفصحى خلال القرون السبعة الأخيرة من الضعف والهزال ، فقل العلم باللغة وقواعدها حتى بين أكثر المشتغلين بها^(٢٥) .

والحق أن اهتمام توفيق الطويل ؛ بموقع اللغة من كل نهضة حضارية هو مادفعه إلى الإفاضة فى الكتابة عنها ، ومن هنا نجله يقدم بحثا بعنوان «بين لغة الأدب ولغة العلم» فى مؤتمر مجمع اللغة العربية فى مارس ١٩٨٥ ، كما يقدم بحثا آخر بعنوان «بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة» بمجمع اللغة العربية فى مارس ١٩٨٦ ، وفى البحث الأخير لم يكتف ببيان هذه العلاقة، بل تناول مكان اللغة من الفلسفات المعاصرة ، ولعل الفارق الجذرى والجوهري بين لغة القرآن ولغة الفلسفة عند توفيق الطويل ؛ يكمن فى أن لغة القرآن وحى إلهى لم يطرأ عليها تغيير أو تطور ، وهى تخاطب العقل والوجدان ، وتستهدف التأثير فى قلوب الناس ومن هنا جاء إعجازها البلاغى ، بينما أن لغة الفلاسفة من وضع بشرى ، وهى تختلف باختلافهم ولا تتفق إلا أنها تخاطب العقل دون الوجدان . ويخلص توفيق الطويل ؛ إلى القول بأنه إذا كان العقل أداة الفلسفة ، وكان الوحي الإلهى أداة التوصل إلى الحقائق الدينية فمن الضلال أن يستخلص من هاتين المقدمتين وجود تعارض بين الدين والفلسفة^(٢٦) ، وهكذا نجد أن بحث توفيق الطويل عن طبيعة العلاقة بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة أدى به فى نهاية المطاف إلى موقف يتمشى مع بقية كتاباته التى أكدت فى مجملها ذلك التوافق والتناغم بين الإيمان والفلسفة والعلم والأخلاق ، وبدت اللغة باعتبارها وعاء الفكر وأداة التفاهم خير دليل على هذا التوافق الذى يعد أبرز ملامح نظرة التجديد عند مفكرنا الكبير توفيق الطويل .

نتائج البحث :

إذا جاز لنا أن نخلص إلى نتائج من بحثنا لوجدنا أن أبرز هذه النتائج التى تمخض عنها البحث يمكن تحديدها على النحو التالى :

١ - أثبت البحث صحة الغرض الذى بدأنا به وهو وجود بنية مستترة كامنة وراء كتابات توفيق الطويل ؛ المتعددة والمتنوعة ، وهى بنية من شأنها أن تؤكد وضوح مقصد توفيق الطويل ؛ فى الكتابة وانتظام هذه الكتابة تحت خطاب فلسفى محدد المعالم ، فما كانت كتابات توفيق الطويل ؛ تخضع للعشوائية بل كانت فى مجملها تنجس نحو التعبير عن هذه البنية أو هذا النسق المفترض .

٢ - أثبت البحث أن عناصر هذه البنية أو عناصر الهيكل العام لكتابات توفيق الطويل من الأخلاق والدين والتاريخ والعلم واللغة . وكل هذه العناصر مترابطة فى دلالتها العامة ومغزاها المشترك ، فإذا ما حاولنا استنتاج هذه الدلالة وجدناها تتركز فى مجملها حول الدفاع عن روح التجديد والتنوير والعقلانية فى الفكر الفلسفى .

فلسفة الأخلاق عند توفيق الطويل ؛ تتخذ موقفا وسطا فى الأخلاق ومن ثم توفق بين ضدين ، صوت الضمير من ناحية وإشباع الرغبات البدنية من ناحية . وبهذا فهى تؤمن بوحدة الطبيعة البشرية التى لا ينبغي أن تفصل فيها بين ماهو روحى و ماهو بدنى غريزى .

والفكر الدينى عند توفيق الطويل ؛ دعوة صادقة لنبد كل تطرف وإرهاب وقمع وإذلال واضطهاد باسم الدين ، فالدين فى حقيقته وطبيعته الحقيقية ينبذ كل عنف حتى لو كان الدين ذاته ومن هنا يفرق توفيق الطويل ؛ بين الدين ذاته بما يتسم به من نقاء وصفاء وتسامح وبين التأويل أو التوظيف المتعسف للدين واهتمام توفيق الطويل بالتاريخ يؤكد كل مضامين الخطاب الفلسفى الذى أراد توصيله إلينا ، فالتاريخ عنده لا يعنى الجمود والتحجر والتفوق على ذكريات الماضى ، بل إنه يعنى جملة الدلالات الحية التى ينطق بها تراثنا بصفة خاصة وتراث الإنسانية بصفة عامة ، ومن هنا كانت عنايته بتتبع التراث العربى الإسلامى فى كل مظاهره الحضارية الإبداعية ليكون قوة دفع قيمية فى حياتنا المعاصرة ، كما كانت عنايته بتعقب صور الاضطهاد والدين على مر العصور تنبيهنا لنا وتحذيرا للأجيال الجديدة بما يمكن أن ينتهى إليه الاضطهاد الدينى من ويلات ونكبات دامية باسم الدين .

وتأتى اللغة بدورها عند توفيق الطويل ؛ مؤكدة ضرورتها لكل حضارة باعتبارها الرعاء الأصيل للفكر ومؤكدة التوافق الحميم بين صوت الإيمان وصوت الفلسفة ، وهو ما برهن عليه فى تناوله للعلاقة بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة .

ونخلص من كل هذا إلى أن توفيق الطويل ؛ كان دائما مهموما بواقعا العربى ، كتاباته وإن بدت لنا أقرب إلى الكتابات الأكاديمية المتخصصة التى يهتم بها باحث الفلسفة بصفة خاصة لكنها فى حقيقتها مؤشرات حية لها دلالتها فى التعبير عن طموحاتنا فى التغيير والتطور ومواجهة تحلفنا الراهن ، والحق أن توفيق الطويل ؛ منذ شبابه كان دائما مهموما بقضايا وطنه المصرية ، فقد شارك فى الحركة الوطنية فى الثلاثينات خطيبا وكتابا ، وحمل مع زملاء له فكرة الدعوة إلى التحرر الاقتصادى من سيطرة رأس المال الأجنبى على مقدرات مصر ، وكان اسم هذه الدعوة « عيد الوطن الاقتصادى » . ولم يقنع فى تلك المرحلة بالأكاديمية العلمية المتخصصة ، بل كان الجانب الاجتماعى والثقافى شاغلا له ، فأنشأ جمعية للمحاضرات والمناظرات اشترك فى نشاطها من كبار

المفكرين والأدباء الأساتذة عباس العقاد ، وأحمد أمين ، وإبراهيم مدكور ، والآنسة مى ، وعبد الرحمن الرافعى ، وانطون الجميل ، واسماعيل مظهر ، ولعل الطابع الأكاديمى المتخصص الذى بدا فى كتابات توفيق الطويل ، رغم اهتمامه بتوصيل خطابه التجديدى العقلانى إلى المثقف العربى هو الذى دفع بالشيخ مصطفى عبد الرازق ، إلى كتابة مقدمة لباكورة إنتاج مفكرنا العربى ونعنى به كتاب « الأحلام فى الفكر الفلسفى » يقول فيها « الأستاذ توفيق الطويل باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظواهرها وأوائلها وأواخرها ، هو يعتمد على « العقل » صرفا ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم ، أدركت هذا المعنى حين قرأت مؤلفات الأستاذ الطويل ، ومنها مؤلفات تتصل بالتصوف والمتصوفة ، والتصوف علم القلوب » .

والخلاصة العامة التى يمكن أن ننتهى إليها تؤكد أن خطاب توفيق الطويل ، إلينا - على الرغم من نعمته الفلسفية الأكاديمية - يعد فى نهاية المطاف خطاباً بارزاً وداعياً إلى التجديد والتنوير والعقلانية فى فكرنا العربى المعاصر .

الهوامش :

- (١) زكى نجيب محمود - فلسفة وفن - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٦٣ ص ٢٤ - ٢٥ .
- (٢) ألبرت شفيتر - فلسفة الحضارة - ترجمة د. عبد الرحمن بدوى - مؤسسة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ ص ٣٦ - ٣٧ .
- (٣) White head, A. N. Adventares of ideas Cambridge University Pres, 1947 pp 281-309
- أنظر أيضا
أ. د. جونسون - فلسفة وابتهد فى الحضارة - ترجمة عبد الرحمن الياغى - المكتبة العصرية - بيروت - ١٩٦٥ ص ١٥ - ٣٠ .
- (٤) هريوت ماركيز - الحب والحضارة - ترجمة مطابع صفدى - دار الآداب - بيروت - ١٩٧٠ .
- (٥) د. توفيق الطويل - فلسفة الأخلاق - دار النهضة العربية - الطبعة التاسعة ١٩٩١ ص ٤٩٦ - ٤٩٧ .
- (٦) المرجع السابق ص ٥٠٧ .
- (٧) د. توفيق الطويل - قصة الصراع بين الدين والفلسفة - ١٩٧٩ ص ١٥ .
- (٨) د. توفيق الطويل - الدين والأخلاق فى بناء الثقافة فى مصر المعاصرة - بحث نوقش فى شعبة الثقافة ، المجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام - مايو ١٩٦٨ - منشور بكتاب قضايا من رحاب الفلسفة والعلم - دار النهضة العربية ص ٢١٦ - ٢١٧ .
- (٩) المرجع السابق ص ٢٢٣ .
- (١٠) المرجع السابق ص ٢٢٦ .
- (١١) د. توفيق الطويل - قصة الصراع بين الفلسفة والدين - ص ٣ ، ص ٢٨٧ .
- (١٢) المرجع السابق ص ١ .

- (١٣) المرجع السابق ص ٤٠ .
- (١٤) قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام - دار الفكر العربى ص ٧ .
- (١٥) المرجع السابق ص ١١ .
- (١٦) المرجع السابق ص ١١ - ١٢ .
- (١٧) المرجع السابق ص ١٢ .
- (١٨) المرجع السابق ص ٢١ .
- (١٩) المرجع السابق ص ٢٨ .
- (٢٠) المرجع السابق ص ٣٠ .
- (٢١) المرجع السابق ص ٣١ .
- (٢٢) د. توفيق الطويل - دور الدين والأخلاق فى بناء الفقاظة - بحث منشور بكتاب قضايا فى رحاب الفلسفة والعلم ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .
- (٢٣) د. توفيق الطويل - قصة الصراع بين الدين والفلسفة ص ٢٩ - ٣٠ .
- (٢٤) د. توفيق الطويل - موقف العلم من الكمال الإنسانى - مقال بمجلة الرسالة .
- (٢٥) من كلمة الدكتور توفيق الطويل ؛ فى جلسة استقباله عضوا جديدا بمجمع اللغة العربية .
- (٢٦) د. توفيق الطويل - بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة - بحث نوقش فى مؤتمر اللغة العربية بالقاهرة - مارس ١٩٨٦ - منشور فى كتاب قضايا فى رحاب الفلسفة والعلم - ص ١٨٠ .

توفيق الطويل وصفحات مطوية

(بداية الرحلة ووعد المستقبل)

نبيل فرج

هذه صفحات مطوية من حياة الدكتور توفيق الطويل ؛ الفكرية ، مضى عليها الآن أكثر من ستين سنة ، لا يعرفها إلا عدد ضئيل جداً من المثقفين الذين تتلمذوا على يديه فى الجامعة ، أو عاشوا على مقربة منه خارجها . تتألف هذه الصفحات من ثلاثة عشر مقالا عن إبراهيم عبد القادر المازنى ، نشرها توفيق الطويل ؛ فى مجلة « النهضة الفكرية » التى رأس تحريرها الدكتور محمد غلاب ، وهى مجلة أدبية علمية أخلاقية أسبوعية ونصف شهرية ، صدرت سنة ١٩٣١ وتوقفت سنة ١٩٣٤ ، دون أن تترك أثرا يذكر فى الحركة الثقافية ، لأسباب عديدة تتصل بنوعية القضايا التى شغلتها والغايات التى حددتها .

نشرت مقالات توفيق الطويل ، فى هذه المجلة ابتداء من العدد الحادى عشر للسنة الأولى وتاريخه ٢٨ سبتمبر ١٩٣١ ، واستمرت إلى العدد الرابع من السنة الثانية فى ٤ يوليو ١٩٣٢ ولم تصدر فى كتاب رغم أهميتها البالغة بالنسبة لكاتبها الذى لم تتغير شخصيته كثيرا منذ تجلت فى هذه المرحلة المبكرة من عمره . كما تعد فى نفس الوقت بالغة الأهمية بالنسبة لتاريخنا الثقافى الذى حكمه خلال القرن التاسع عشر وهذا القرن النزوع إلى الحرية ، والتطلع إلى النهضة المستمدة من الماضى ، فى غير انفصال عن الزمن الحاضر .

وعلى كثرة ما أصدر الدكتور توفيق الطويل ؛ من كتب على مدى نصف قرن ، فى مجال التأليف والتحقيق والترجمة ، فقد ظلت هذه المقالات فى دوريتها القديمة . لا يحفل صاحبها بجمعها فى كتاب ، ولا يتحدث عنها إلا لماما . وكل ما يعرف عنها أن توفيق الطويل ؛ كتب . وهو طالب فلسفة فى السنة الأولى من كلية

الآداب ، جامعة القاهرة ، مجموعة مقالات عن إبراهيم عبد القادر المازنى ، تعرض فيها لسرقاته من الآداب الأجنبية ، وإلى ضعفه فى الترجمة عن الإنجليزية !

وبغض النظر عن الاعتبارات الموضوعية ، الخاصة والعامة ، التى جعلت هذا الأستاذ الكبير يعزف نهائيا عن جمع هذه المقالات فى كتاب ، فإنها قد نشرت كاملة فى مجلة ذات مستوى فكرى معين ، وتلقى القراء فى أنحاء الوطن العربى ماعبر عنه الكاتب من أفكار ومواقف ، نجد بعضها مبثوثا فى كتبه وأبحاثه العديدة ، التى حققت له مكانة رفيعة فى الفلسفة .

ويبدو أن التفات توفيق الطويل إلى موضوع السرقات فى أدب كاتب يملأ اسمه الأسماع ، مثل المازنى ، كان له أثره المباشر فى تشجيع عدد من الكتاب والنقاد على الكتابة عن سرقات أخرى لهذا الكاتب .

ذلك أنه خلال الفترة التى نشرت فيها مقالات توفيق الطويل ، فى « النهضة الفكرية » وجه محمد على حماد ، فى جريدة البلاغ ، اتهاماً آخر للمازنى ؛ بسرقة روايته « غريزة المرأة » من رواية « الشاردة » للروائى الانجليزى جالسورذى . كما وجه محمد كامل مصطفى الخياط ، فى مجلة « النهضة الفكرية » أيضا فى ثلاثة أعداد متتالية ، اتهاماً ثالثاً للمازنى ؛ بأن روايته « إبراهيم الكاتب » - وهى درة أعماله - مسروقة من رواية « سائين » أو « ابن الطبيعة » لمؤلفها ميشيل آرتزيباشف ، الصادرة فى لندن ١٩٢٨ ، استنادا على أن صفات إبراهيم الكاتب هى هى بعينها - على حد قول الخياط - صفات يورى سفاروجتش أحد أبطال رواية « ابن الطبيعة » ، كما أن باقى شخصيات رواية « إبراهيم الكاتب » صنو لشخصيات « ابن الطبيعة » .

ولم تقتصر اتهامات المازنى ؛ بالسرقة فى مصر ، بل اتسعت وشاركت فيها مجلة « الحديث » فى حلب .

وكما وجد المازنى ؛ من يحمل عليه فى القاهرة وحلب بتشجيع من مقالات توفيق الطويل ؛ بلا شك ، وجد أيضا من يدافع عنه ضد هذا الاتهام الذى كان توفيق الطويل أول من نبه إليه ، ولو أن حجج المدافعين عن المازنى ؛ كمحمد صبيح ومختار الوكيل ، لم تكن فى قوة حجج أصحاب الاتهام ، وفى مقدمتهم بالطبع توفيق الطويل .

ليس من الغلو إذن القول أن هذه الصفحات التى كتبها توفيق الطويل ؛ قد غدت ، بمادتها وبما أثارته ، ملكا لتاريخنا الثقافى ، لا يستطيع أحد حجبها ، مثلها مثل سائر مؤلفات الدكتور توفيق الطويل ؛ التى صدرت فى كتب ، واتسمت بالعمق والاعتدال والإحاطة ، فضلا عما يمكن أن تفصح عنه هذه المقالات من دلالات جمة عن سنوات تكوين توفيق الطويل ، بكل ما فيها من سلبيات وإيجابيات ، أو من ضعف وقوة .

وهذا مايدفع إلى إعادة نشر فصل منها ، فى هذا الكتاب التذكارى ، لأنه يضع يدنا على الخطوات الأولى فى المسيرة الفكرية للدكتور توفيق الطويل ؛ التى تمثل البداية الحقيقية ، وعادة ماتحمل البداية فى أعماقها وعد المستقبل ، ومخايل الرحلة كلها .

ورحلة الدكتور توفيق الطويل ، رحلة حافلة بالعطاء . بدأت بهذه الصفحات قبل أن يبلغ العشرين من عمره .

ولعل أبرز سماتها موضعها الخاص بين الأدب والفلسفة ، بين الفكر العربى والتراث العالمى ، بين التخصص العلمى والحياة الثقافية العامة .

وهناك أيضا ، من هذه السمات ، الأخذ بالمنطق ، وإدراك قيمة الشكل والموضوع على حد سواء ، والدفاع عن الروح والوجدان والجمال ، مثل الدفاع عن المادة والعقل والحق ، وتطابق الفعل مع القول ، والمظهر مع الخبر ، وسلامة الفرد مع صلاح المجتمع ، بصورة تؤكد أن توفيق الطويل كان بحق رجل الأخلاق والقيم العليا ، وأحد الضمائر الإنسانية اليقظة ، قبل أن يكون أستاذ علم الأخلاق الذى ينقل إلى تلاميذه المعارف النظرية المجردة ، ويلقنهم مبادئ الخير والفضيلة والعدالة .

وهذا هو نص الفصل الأول من كتابه :

إبراهيم عبد القادر المازنى

تحميد فى الأديب ومهمته :

للأديب شعور يقظ لا يحس بمشاهد الكون متى يهتز ويتأثر ، وعاطفة متقدة لا تتصل بمظاهر الحياة حتى تنفعل وتهتاج ، فهو فى خضم الوجود دائم التأثر والانفعال ، ولو حاول أن يستل شعوره من نفسه لينظر إلى الكون بجسمه المجرد من أعصابه لعز عليه السبيل ، وكم من أديب عذبته وجدانه فتمنى لو كان ميت الإحساس ، بليد العاطفة ، ليطلع على العالم فدما لا يتسوجع ولا يتألم ، ولا يحس ولا يشعر ، ويمضى عنه وقد عز على الآلام أن تدب إلى قلبه أو تسرى إلى شعوره ، يتمنى هذا ولكن هيهات . ١

فالعواطف تنفعل إزاء الحياة . تهتاج كلما رأت منظرا ، أو أحست مظهرا ، أو طالعت مشهدا ، تفعل هذا وإن كره الأدباء .

فإذا وهب الأديب هذا الشعور أحس بسرير انفعالاته إلى ذهنه ، وديبها إلى عقله ، وهجرتها إلى فكره ، حيث تنضج فتستحيل أفكارا للأديب أو إن شئت فقل « قطعا من مهجته » قد غذاها بعواطفه ، وسقاها بمنطقه .

فإذا وصل الأديب إلى هذا ، كان عليه أن يصب تلك الخواطر الناضجة فى قالب يلائمها ، صبا لا ينبعث من صورته ماتمسل العين من كثرة التطلع إليه ، صبا يلد للإنسان أن يطلق فيه بصره ويحلو للنفس أن ترتشف منه ، وتعب من معينه .. فإذا شاع الجمال فى بيانه ، وانطلق فى أسلوبه ، بدا الفن فى آثاره الأدبية وكان أديبا .

فأنت ترى من هذا أن أمام الإنسان ثلاث خطوات لن يكون أدبياً إذا استعصى عليه تخطى إحداها ، فهو يشعر ، فيفكر فيما يشعر به ، فيلقى إلى الجمهور بثمرة هذا المزيج المتحد من شعوره وتفكيره فى صورة محبة إلى النفس ، يشيع فيها الفن ، ويبدو عليها الجمال .

وفائدة هذا - وإن لم يقصد الأديب إليها - هى أن تزيد ثروة وجدانك ، بطريقة لاتملها نفسك ، بل تنجذب نحوها بطبعك ، والإنسان يسير فى حياته بوجدانه ولهذا كان الأدباء يهثون للناس - عن طريق غير مباشر - سبل حياتهم - وإن كانوا لا يشعرون .

وبهذا أصبح الأديب مهذباً وسائر القراء تلامذة له ، وبذا وجب أن يكون أميراً عليهم لا عبداً لهم .. وقد رأى هذا رأى الأخير الأستاذ سلامة موسى ؛ فى « اليوم الغد » .

فما مكانة المازنى ؛ فى تلك الإمارة ؟ وهل يكتب ليرضى الجمهور ، أم ليفصح عن خواطره وعواطفه ؟ لعل فى « نكاته » التى يسيل بها قلمه الشئ الكثير من عناصر هذا الجواب .

فكاهة المازنى :

عندما صدر الأستاذ المازنى ؛ كتابه « صندوق الدنيا » وردت إليه رسالة من أديب يعيب عليه استعماله ضمير المتكلم فيما يروى من حوادث فرد عليه المازنى ؛ فى العدد السادس عشر بعد المائتين من السياسة الأسبوعية قال :

« الشاعر فنان ، مغرى بأن يعرض صورا من الحياة ، وأن يتخذ منها مادة لفنه ، فالتناس عنده مادة ، والعواطف كذلك ، وكل ما يدخل فى متناول حسه وإدراكه . وهو إذ يروى عن نفسه شيئاً أو يشرح عاطفة أو يبين حالة لا يعنى أنه هو فلان الفلانى يحدثنا بحقيقة وقعت له ، وإنما يعنى أنه يتخذ من نفسه رمزا للإنسان المحس المدرك ، وليس غرضه أن يكون مؤرخاً لنفسه ... »

نؤيد المازنى ؛ فيما ذهب إليه إذ أن غاية الأدب - الجمال الفنى - تبرر مايرى ، ولكننا لا نرى هذا موجبا استهانة الفنان بكرامته واحتقاره لنفسه ، رغبة فى مرضاة الجمهور وابتغاء لذة تعود على من يجب أن يكون عليهم أميراً ..

والأفما هذه التشبيهات السقيمة التى شبه المازنى ؛ بها نفسه ، فرآه القارئ فى مؤلفاته « جحشا ، ثم كبر فأسمى حمارا ، ثم استحال فإذا هو كلب ، ثم انقلب فإذا هو عفريت ... إلى غير تلك الضعة التى نربأ بالأديب أن ينزل بمستواه إليها ..

وإن شاء القارئ الكريم أن يعرف كيف نزل المازنى ؛ إلى هذا المستوى ، فليقرأ - إن لم يكن قد قرأ - قوله فى رحلة الحجاز :

« وقد فرحت فى أول الأمر بالفرصة التى أتاحت لى هذه الرحلة وقلت لنفسى : إن المصريين يخرجون أفواجا إلى الأقطار الأخرى ، وصار ذلك سنة مرعية عندهم حتى ليخيل للمرء فى مقدمة الصيف أن هذه الأمة

المصرية ، قد أزمعت أن تهاجر إلى واد غير وادبها وكنت في صيف كل عام أخشى ألا يبقى في البلاد غيرى ، وألا يعمرها سوى ، فلما عرضت هذه المناسبة للسفر إلى الحجاز في الشتاء قلت : حسن ، دقة بدقة ، والبادى أظلم ، لقد عمرت الوادى من قبل ، فلتعمره الأمة الآن ، ولتقم عنى بواجب الحراسة التى أرانى كأنما كنت موكلًا بها ، فما أحسب أحدا أطاق أن يقيم كما أطق ، كأنما كنت - أى كان المازنى - كلها حارسا لا إنسانا له دياجة تخلق وتستحق أن تتجدد .. »

هب التشبيه صحيحا من حيث المعنى المراد ، ولكن ألا يحس القارئ معنى بقشعريرة تنتابه حين يقرأ هذا التشبيه .. ؟ بل ألا يشمئز من ذوق الأديب وفنه .. ؟

وليخرج القارئ على كتاب آخر وليكن « قبض الريح » فسيراه يقول :

« كنت فى أول عهدى بالكتب - أى منذ عشرين سنة أو نحو ذلك - أذهب فى أول كل شهر إلى واحد من باعته ، فيتقدم إلى العامل سائلا عن حاجتى فأبينها له ، فيرفع رأسه إلى الرفوف ويدور حول نفسه وهو فى مكانه ، ثم يلتفت إلى وعلى شفتيه - دون عينيه - ابتسامة جهل وغباء ، ويهز لى رأسه أسفا ، فأنحيه عن الطريق وأمضى إلى الرفوف وأجيسل عينى فيها وأخذ منها ما يروقنى وأنصرف عن الحانوت بأثقل من حمل حمار !

المثالية المعدلة

فى فلسفة الدكتور توفيق الطويل الخلقية

(مقالة فى نقد الفكر الاخلاقى)

د. زينب عفيفى شاكر

تقديم :

الدكتور توفيق الطويل : علم من أعلامنا البارزين ، ومفكر من مفكرينا العظام ، تعددت أوجه نشاطه الفكرى والثقافى والفلسفى وساهم فى مجال التنوير بمؤلفاته الرائعة ، وترجماته وتحقيقاته الباهرة ، ودراساته وبحوثه ذات المستوى الرفيع فى الأدب والفلسفة والأخلاق ، هذا إلى جانب نشاطاته المتعددة فى أكثر المراكز والمجالس والمؤتمرات العلمية والثقافية فاستحق أن يكون بذلك رائدا للفكر الفلسفى عامة ، والأخلاقى على وجه الخصوص .

وإذا كانت مجالات الفلسفة المختلفة قد جذبت اهتمام أستاذنا الدكتور توفيق الطويل منذ سنواته الأولى بالتعليم الثانوى ، فإن مجال الفلسفة الخلقية كان الميدان الرئيسى لاهتماماته تأليفا وترجمة . لقد بذل جهدا كبيرا فى هذا المجال طوال نصف قرن من الزمان أو يزيد ، توجت بروائع مؤلفاته ومقالاته ودراساته والتى أصبحت المرشد والدليل لكل باحث أو دارس فى هذا المجال الذى لم يطرقه قبل أستاذنا الجليل أحد ، كما لا يمكن لأى مهتم بهذا المجال يتجاوز مؤلفاته فى الفلسفة الخلقية من قريب أو من بعيد .

إن كتاباته فى فلسفة الأخلاق تكشف عن عمق نظره وصدق إحساسه ونزعة النقدية التى تجلت بصورة واضحة فى تعليقاته الدقيقة على مختلف الآراء والمذاهب والمدارس الأخلاقية التى أرخ لها منذ ظهورها كشذرات متفرقة فى الحضارات الشرقية القديمة وحتى المذاهب المعاصرة فى وقتنا الحاضر .

وإذا وضعنا فى اعتبارنا أن فلسفة الأخلاق تعد امتدادا طبيعيا لفلسفة أصحابها فى الوجود والمعرفة ، فإن الدكتور توفيق الطويل يعد صاحب نظرة إنطولوجية ، إستمولوجية أخلاقية تؤمن بأن مشكلة الوجود لا تحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحده ، ولكنها تحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة ، أى برده إلى المادة والروح معا. فهو صاحب مذهب ثنائى فى الوجود وبالتالي كان رأيه فى المعرفة امتدادا لرأيه فى الوجود تلك المعرفة التى ردها إلى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وبطبيعة الحال انعكست تلك الآراء على المجال الأخلاقى . فقد أنكر وجهة نظر الطبيعيين من التجريبيين والحسيين التى ترى أن علم الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية فى حياتنا يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى ، كما أنكر آراء المثاليين من الحدسيين فى الأخلاق من حيث اعتبارها علما نظريا يهتم بفهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الإنسانى ، ولا يهتم بالكشف عن الطريق التى تؤدى إلى تحقيقها .

وقد رأى أنه من الأدنى إلى الصواب أن نجتمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين فتصبح الأخلاق علما نظريا وعمليا معا ، فهى دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التى تستغل فى حياتنا الدنيا ، وهى علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على جانب واحد منها .

وهكذا ومع تقديره البالغ للمذاهب التجريبيين والوضعيين والمثاليين فى الأخلاق ، إلا أنه لم يقف منها موقف المؤيد ، وإنما ابتكر لنفسه موقفا يعبر عن وجهة نظره فى تحقيق الكمال الأخلاقى من خلال نظريته إلى الإنسان ككائن أخلاقى ، وظهر من كتاباته أنه يدين بالولاء لنوع من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت المقيت ، وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية ... فما هى طبيعة هذه المثالية الجديدة التى طرحها علينا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل صاحب نظرة إنطولوجية إستمولوجية أخلاقية حقيقية ؟ .

مما لا شك فيه أن الإجابة على تلك التساؤلات ستؤدى بنا إلى أن نضع الدكتور توفيق الطويل فى مكانته اللائقة به كمفكر أخلاقى متميز ، غير أننا قبل أن نبين حقيقة مثاليته المعدلة سنحاول الإجابة على آخر تساؤلاتنا وهو الخاص بنظرة الدكتور توفيق الطويل فى الوجود والمعرفة والأخلاق ، إذ أن تلك الإجابة ستفضى بنا حتما إلى بيان حقيقة مذهبه الأخلاقى .

الدكتور توفيق الطويل صاحب نظرة إنطولوجية أخلاقية :

اختلف الفلاسفة فى فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته ، فتعددت مذاهبهم التى وضعوها حلا لإشكالاته ، فمنهم من قال إن الوجود مادى فى طبيعته ، وإذا كان فى الوجود ما يشهد بوجود الروح أو العقل فليست هذه الأشياء فى الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة .

وقد ظهرت هذه النزعة المادية فى مجالات متعددة ... ففى المجال التاريخى رد أصحاب هذه النزعة حضارات الأمم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب اقتصادية (وهو المذهب الماركسى) ، وفى

مجال مابعد الطبيعة فسروا الوجود بالمادة وحدها فليس هناك إله أو خالق للكون لأن كل شيء من المادة ويعود إلى المادة ، وفى المجال الأخلاقى يرى أصحاب هذه النزعة أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغي أن تكون تحقيق الخيرات المادية من لذة ومال وطعام وشهرة وغيرها ... ومنهم من قال إن الوجود روحى فى طبيعته ، وأن المادة فى كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح ، وقد تعددت مجالات هذه النزعة الروحية أيضا بحيث نجد أصحابها فى مجال مابعد الطبيعة يفسرون الوجود بالروح أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل كالحديث مثلا ، وفى المجال التاريخى يقرر أصحاب هذه النزعة أن الحياة الأدبية والعلمية والدينية والعقلية بوجه عام هى التى تؤثر فى حضارات الشعوب ومصائرهما - بل تشكل حتى حياتها الاقتصادية ، وفى المجال الأخلاقى يرون أن وظيفة الأخلاق وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساسا لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى ، والخير ضرورة عقلية تدرك بالحس ولا تستمد من التجربة .

ولما كانت فلسفة المحدثين (مادية واقعية أو مثالية روحية أو عقلية) تتناول الوجود من خلال المعرفة أضحت الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الاستمولوجية وثيق الصلة لأن البحث فى قدرتنا على معرفة الأشياء يسلمنا حتما إلى البحث عن مقومات الوجود وماهيته الحقيقية .. فالتجته المادية إلى رد المعرفة إلى الخبرة الحسية دون العقل ، وأكدت أن للأشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل الذى يدركها ، وأن المعرفة العقلية ليست إلا انعكاسا للعالم الخارجى على القوى التى تدركه ، فوجود المحسوسات يسبق وجود صورها فى الذهن ، والحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة ، وعلى ذلك فالحقائق جزئية نسبية متغيرة ... وامتدت هذه الواقعية الاستمولوجية إلى المجال الأخلاقى فأكدت أن القيم الأخلاقية الحقيقية ترد إلى الخبرة الحسية لأنها تثبت فى حياة المجتمعات البشرية آليا تلقائيا ، وبالتالي تكون فى كل الحالات نسبية متغيرة تتطور وفقا للظروف التى تنشأ فى ظلها وتختلف باختلاف بيئاتها وملابساتها ، وأصبحت دراستها تنصب على تقرير حالتها كما هى موجودة بالفعل دون أن تتجاوز هذا المجال الواقعى إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وبذلك أصبح الخير ما يحقق نفعا أو يدفع ضررا ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، وأضحى هدف الأخلاقية اتباع الأنانية وتوكيد الذات بأساليب معقولة مقبولة .

أما المثالية فقد ردت طبيعة المعرفة إلى العقل دون الخبرة الحسية وأكدت أن معرفة الجزئى لا تكون إلا بعد الوقوف على ماهيته (أى خصائصه الذاتية المشتركة بين أفرادها) وبالتالي تكون ماهيته سابقة على وجوده الشخصى ، ومن هنا جاء سبق الأفكار على المحسوسات التى تطابقها ، والمعانى الكلية على وجود الجزئيات لأن وجود الأشياء مرهون بالقوى التى تدركها ... العقل إذن هو مصدر المعرفة التى تصدق حقائقها فى كل زمان ومكان ، ومصدر صدقها تلك الضرورة العقلية التى تحتم وجود مبادئ عقلية عامة موضوعية مطلقة .. وكان من الطبيعى أن تنتقل وجهة النظر المثالية هذه إلى مجال الأخلاق فلم تنكر تلك المثالية وجود القيم الجزئية النسبية التى تتغير بتغير الظروف والأحوال ، ولكنها أكدت أن وراءها تقوم قيم إنسانية عليا لا تستمد من الخبرة الحسية ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ، وإنما تنزع من طبيعة العقل البشرى وتكون مسيطرة لأسمى جانب فى طبائع البشر،

وبالتالى تكون إنسانية عامة يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان ، ولا يقع بينهم الخلاف بصدها إلا متى أخذوا فى تطبيقها على الحالات الجزئية .

لم يكن تفسير الوجود والمعرفة بردها إلى أصل واحد سواء أكان هذا الأصل مادى أو روحى هو ما اقتصر عليه تاريخ المذاهب الفلسفية ، ولكن ظهر بين الفلاسفة من رد الوجود والمعرفة إلى أصلين هما المادة والروح معا وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى ، ومنهم من ردها إلى عدة أصول مادية كانت أو روحية وهم أصحاب مذهب التعدد أو الكثرة .

ومع تقدير الدكتور توفيق الطويل لهذه المذاهب على اختلافها ، نجد أنه اتخذ منها جميعا موقفا منهجيا يتسم بالموضوعية إذ يقول «... ونحن عند عرض المذاهب ومناقشتها أن تستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن فى غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا نفعل عن وجوه التهافت فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ... إن منهج البحث العلمى لا يحتمل التحيز ، ولا يستقيم مع التعصب ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهى تنشر الحقيقة فى مظانها ... وإن كان هذا الموقف المنهجى لم يمنع أستاذنا الجليل من أن يكون لنفسه وجهة نظر فى مشاكل الوجود والمعرفة والأخلاق وهى وجهة نظر تؤمن بأن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، وليس فى وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر بيولوجية ونفسية ، هذا بالإضافة إلى أن مجموع الدراسات التى تتناول أجزاء الإنسان ونواحيه لا يمكن أن تكشف عن حقيقة الإنسان ككل ، ومرجع فشلها إلى أنها تتناول مختلف أجزاء الإنسان ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه فهو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلو عليها ، كما أن التجربة لا تتناول إلا الجزئيات ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث هذا النطاق المحدود ومن ثم كانت التجربة لا تكفى لقيام المبادئ العامة المطلقة التى تفسر التجربة وتجعل أحكامنا موضوعية ، فهذه المبادئ لا تتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، ثم أن إنكارها يؤدى إلى إنكار الحقائق الموضوعية ويرد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، ومن ثم يتلاشى العلم وتختفى الفلسفة .

وإذا كانوا فى مجال الأخلاق قد ردوا القانون الخلقى إلى الذات (التجريبية) التى تصدر أحكامها الخلقية ، وليس إلى الموضوع الذى تصدر عنه ، كما أنهم قد اتفقوا على إقامة الأخلاق على وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر وتوقفت الأخلاق على جزاءاتها ونتائجها بحيث أصبح الخير ما يحقق نفعاً أو يدفع مضرة ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، فإن الإنسان فى تصور هؤلاء الطبيعيين عامة (من نفعيين ، وتطوريين ، ووضعيين ، واشتراكيين ، وعلماء اجتماع ونفس ومن إليهم) أصبح كائن حاس عاطل من القوى الروحية والعقلية ، وأضحى هدف الأخلاق اتباع الأنانية ، وتؤكد الذات ولو جاء على حساب القيم الروحية العليا بل أنهم فسروا الضمير بإرجاعه إلى وجدانات اللذة والألم وتجارب المنفعة ، كما أن الوقوف بالأخلاق عند أصحاب مذهب المنفعة بصورها المختلفة عند اللذة كغاية قصوى لأفعالنا تجعل الحياة الخلقية هينة لينة وتفقد صاحبها

القدرة على مقاومة نزواته وتستبعد فكرة الإلزام أو التكليف من حياته ، وهى أنسب لحياة الحيوان منها لحياة الإنسان الذى لا تستقيم إنسانيته بغير مثل أعلى يدين به ويميزه عن سائر الكائنات .

ومع اعترافه بعجز المذهب المادى فى إعطائنا تفسير معقول ومقبول للوجود والمعرفة والأخلاق ، إلا أنه مع ذلك يؤمن بأن هذا المذهب المادى يرشدنا إلى الكشف عن كثير من الحقائق ، وإليه يرجع الفضل فى فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس ، كما أنه يبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين فى تفسير المعرفة الإنسانية ، ولا يمكن الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة عامة ، والمعرفة الخلقية بوجه خاص ؛ إذ أن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ولا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو النفسى إلا بوجود العقل . هذا بالإضافة إلى أن دراسات التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين قد ساهمت فى الكشف عن كنوز من الحقائق المجهولة فى ماضى حياتنا الخلقية وفى حاضرنا .

إذا كان هذا هو موقف الدكتور توفيق الطويل من المذاهب المادية على اختلافها فهل يعنى ذلك أنه يؤمن بالمذاهب المثالية فى تفسير الوجود والمعرفة والأخلاق ؟ بالطبع لا ، لأنه يرى أن المذاهب المثالية روحية كانت أو عقلية ولا تهتم بمعرفة قوانين الطبيعة ، هذا إلى جانب أنها علقت وجود الأشياء الخارجية على القوى المدركة لها . فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجى فوحدت المعرفة والوجود ، وتصورت الكون كله وجودا موحدا فى كل وابتمدت عن دنيا الواقع واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعى وحصرت نفسها فى كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذى يعيش فيه ، وحصرت اهتمامها فى الإنسان بما هو إنسان ، أى فى الإنسان الذى يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان .

وقد امتدت وجهة نظرهم المثالية إلى مجال الأخلاق فتصوروا هدف الأخلاقية وضع مثل أعلى إنسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، ولم يعترفوا بالمثل التى نبتت فى حياة المجتمعات البشرية تلقائيا ونتيجة اجتماع الناس بعضهم إلى بعض ، ونظروا إلى الأخلاق على أنها غاية فى ذاتها ومن هنا كانت قيمتها مطلقة وليست نسبية جزئية ، فالواجب يطاع لذاته والإنسانية كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب وبهذا تنقطع الصلة بين الأخلاقية وجزءاتها ليس هذا فحسب ، بل أن اتجأهم إلى اعتبار الضمير قوة فطرية كامنة فى طبائع البشر تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا دون اعتبار لنتائج الأفعال وآثارها ، هذا إلى جانب اعتبار نظرة المتطرفين منهم إلى أن الجسم مبدأ كل شر والعقل مبدأ كل خير ، وعلى ذلك يجب محاربة الجانب الحيوانى فى الإنسان واستئصال شهوداته وإماتة رغباته ونزواته ، واستبعاد عواطفه وميوله الاجتماعية كباعث على السلوك الخير ... كل ذلك أدى إلى أن تحولت الأخلاقية عندهم إلى مبادئ صورية جافة مقطوعة الصلة بعالم الواقع فلم تعبر عن حقيقة الإنسان الذى يجمع بين المادية والروحية تعبيراً صحيحاً .

ويقرر الدكتور توفيق الطويل أن مشكلة الوجود لا تحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها ، ولكنها تحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة أى برده إلى المادة والروح معا ، فهو إذن صاحب مذهب ثنائى فى الوجود . وبالمثل كان رأيه فى المعرفة التى ردها إلى التجربة الحسية ، والنظر العقلى مجتمعين ولذا كان من المؤيدين لمذهب ليبنتز فى

اكتساب المعرفة رغم أنه (أى لينتز) من أتباع المذهب العقلى ، ولكنه يرى أنه أصدق منهما لطبيعة المعرفة من الحسين والعقليين معا ؛ إذ استطاع بفضل نزعته التوفيقية بين المذاهب أن يعبر الهوة التى تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، فقد كان جون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خلوا من كل فكرة أو معنى كصفحة بيضاء وتملأها التجربة سطورا - كما ظن أرسطو من قبل - وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى فى الأصل معانى ، ولا عمل للأعيان الخارجية إلا إيقاظها عند الضرورة - كما اعتقد أفلاطون من قبل - فلما جاء لينتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شئ لم يمر بالحس أولا ، ولكنه أضاف إلى هذا قوله : إلا العقل نفسه فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين الخالص فهما لحقيقة المعرفة الإنسانية .

وبطبيعة الحال كان رأى الدكتور توفيق الطويل فى الأخلاق امتدادا طبيعيا لرأيه فى الوجود والمعرفة ؛ فقد أنكر وجهة النظر التى ترى أن علم الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية فى حياتنا يسعى الإنسان لتحقيقها باعتبارها الخير الأقصى وكانت هذه الغاية بالنسبة للنفعيين على اختلافهم تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس .

كما أنه لم يكن من أنصار أن يعم الخير بواسطة حكم استبدادى مطلق استنادا إلى حيوانية الإنسان التى لم تنجح المدينة فى القضاء عليها . ويعلق على ذلك ويقول : لو صح هذا لانتفت التربية ، ولما كان للدين قيمة ، فالإنسان لم تمنعه حيوانيته من أن يرقى ويفرق بعقله بين واقعه وبين ما ينبغي أن يكون ، فهو الكائن الوحيد الذى ينشد مثلاً أعلى يهتدى به ، وتمسكه بالمبدأ الخلقى لا يتحتم أن يجئ عن قهر حاكم أو ضغط قانون ، وحسبه تربيته ... ثم أن استعداداته الفطرية لا هى خير ولا شر ولكن يمكن توجيهها إلى الخير أو إلى الشر ، ومن هنا جاءت قيمة التربية .

ومع إنكار أستاذنا الجليل ومعارضته لهذا الاتجاه نجده أيضا يميل إلى مذاهب المتزمتين من الحدسيين والعقليين . وهو يرى أن الإنسان ليس حسا خالصا ، ولا عقلا محضا ، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياته الصحيحة بدونهما معا ، وتكامل النفس يقتضى الإبقاء على قوى الإنسان حسية كانت أو عقلية مع تمكين هذه القوى من أن تؤدي وظيفتها الطبيعية بتوجيه العقل ، والموقف الخلقى يقوم على أن الطبيعة البشرية تجمع فعلا بين نزعات الأثرة والإيثار ، ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها . وهو من المؤمنين بقول ليكى Lecky أن الفضل الأكبر فى نهضة الأمم وتقدم الحضارات مرجعه إلى مسعى قوم كانوا وهم فى غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشخصية يعملون عن وعى ترقية مصالح المجموع ولم يكن قول ليكى هذا ببعيد عن جوهر الدين الإسلامى الذى يدين به الدكتور توفيق الطويل ، ذلك الدين الذى أقام شريعته جملة وتفصيلا على تحقيق مصالح الناس أفرادا وجماعات ومنع المفساد من حياتهم الخاصة والعامة ، وأوضح معالم الحبيب : أم العقل البشرى حتى لا تضلله الأهواء والشهوات .

وعلى ذلك فمن الأدنى إلى الصواب كما يعتقد الدكتور توفيق الطويل أن نجتمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين فتصبح الأخلاق علما نظريا عمليا معا أى تصبح دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التى تستغل فى حياتنا الدنيا ، كما تصبح علم وفن ، إذ أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غايتها على الوجه الأكمل فى مجال الحياة العملية مالم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف فى ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة.

- إن المعرفة القائمة على البرهان تؤدي إلى العمل الصحيح لأن استيعاب المبدأ الخلقى والاقتناع به عن دراسة وتمحيص كثيرا ما يقضى إلى اتباعه وعدم تجاوزه ، كما أن مبادئ الأخلاق لا يمكنها أن تحول الشرير إلى إنسان خير إلا متى أراد الشرير جادا أن ينتفع فى حياته العملية بما ألم به من المثل العليا ، وعلم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه فى كل موقف يعرض له ، ولكنه يهذى دارسيه إلى الاتجاه السوى ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها بما يحفظها من الجنوح ، فهو يزودهم بمهارة فنية مستتيرة تيسر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ولا يتجاوزوا هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التى يقتضيها كل موقف فى كل حالة .

إن معنى هذا فى نهاية الأمر أن تطبيقات المبادئ الكلية فى الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعى مادامت حياة الجماعة فى كل بيئة وفى كل عصر فى تطور دائم وتغير متصل ، فالأخلاق تضيق للإنسان الطريق السوى وتغريه بأن يكون صاحب إرادة طيبة عفيفا متبعا لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم فى كل حالة تمر به .

وبعد ، اعتقد أن مثالية الدكتور توفيق الطويل المعدلة قد اتضحت معالمها الآن بعض الشيء ولكنها ستضج أكثر وأكثر بعد بيان طبيعتها وخصائصها وهو ما سنعرضه الآن :

٢ - المثالية المعدلة فى رأى الدكتور توفيق الطويل :

مما لا شك فيه أن مثالية الدكتور توفيق الطويل المعدلة قد تأثرت تأثيرا كبيرا باتجاهات الدراسات السيكولوجية الحديثة وخاصة بموقف عالم النفس المعاصر J-A-Hed Field الذى خص الأخلاق بالكثير من دراساته السيكولوجية اعتقادا منه بأن كل مرض نفسى ينطوى على نقص خلقى ، إذ ينشأ عن الحيرة بين الاعتقاد فى مبدأ خلقى ، والاندفاع إلى هوى نفسى . وكان هادفيلد يرى الكثير من اضطرابات السلوك اللا إرادية - كالإدمان على الخمر ، وسوء الطبع ، والانحرافات الجنسية ونحوها - إلى عقد مكبوتة لا شعوريا . كما أنها تأثرت بتيارات المثالية الخدنة ممثلة فى أقصابها من فلاسفة الإنجليز المحدثين : چون استيوارت ماكنزى ١٩٣٥ ، وفرنسيس هبرت برادلى ١٩٢٤ . وچون هرى مويرهيد ١٩٤١ ، وتوماس هل جرين وغيرهم ، من تلك المثالية التى اعتقدت أن المثل لا يتشثل فى غاية نقوه خارج الأخلاقية ، ولكنه يبدو فى الكشف عن طبيعة الجنس

البشرى الجوهرية ، ويتحلى هذا المثال فى تحقيق الذات العاقلة ، ولن يتحقق ذلك مالم يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه وبذلك يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية ولا يصبح مبدأ فارغا كما كان فى الفلسفة المثالية الكانطية .

هذا المثال الجديد يجمع بين تأكيد الذات ونكرانها ، وبهذا حل الإشكال الذى حير الأخلاقيين من قديم الزمان وأزال العداء التقليدى بين دعاة الأنانية وطلاب الغيرية ، وسائر منطق الدراسات السيكولوجية الحديثة وأرضى النزعات الاجتماعية التى تلح فى ربط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وإذا كانت النفعية التجريبية تزودنا بمادة من غير صورة ، ومبدأ الواجب الكانطى يمدنا بصورة من غير مادة ، فإن المثالية الجديدة فيما يعتقد أنصارها قد جمعت بين ميزتهما وتحررت من مأخذهما معا .

وعلى ذلك يمكننا إجمال خصائص مثالية الدكتور توفيق الطويل المعدلة فى الأمور التالية:

١ - الإيمان بدور الإنسان فى تحقيق الكمال الأخلاقى فهو يرى أن قوام الحياة الأخلاقية وجود الإنسان الذى يملك إرادة التغيير عن وعى وتبصر فينزع بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه وضبط دوافعه ونوازعه والسيطرة على أهوائه ونزواته ، وتوجيه رغباته إلى أقصى مطالب الكمال الإنسانى ، فالإنسان حيوان أخلاقى ، ورغم أنه يشارك الحيوان فى الحس وينزع معه إلى إشباع حاجاته العضوية ومطالبه الجسمية غير أنه ينفرد بدونه بالتأمل العقلى فيتعالى على واقعه فى ضوء مثل أعلى يدين له بالولاء .

٢ - أن الإنسان لا يمكن أن يحقق كماله الأخلاقى وسعادته بعيدا عن أقرانه أو المجتمع الذى يعيش فيه ، وهو فى سبيل تحقيق هذا الكمال يخلص لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى إليه وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع وتقترب السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما صفة الأخرى كما كان الحال فى مذاهب المتزمتين من العقليين من ناحية ، والمتطرفين من الحسيين من ناحية أخرى .

٣ - أن الأخلاق فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف إلى إعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا ، ولكن شريطة ألا يصاحب ذلك النزوع إلى النفور من الجسم ومطالبه أو النزوع إلى العمل على استئصال شهواته وإماتة رغباته ثم الادعاء بأن السعادة ممكنة فى هذا العذاب .

٤ - أن النزوع إلى الكمال طبيعى فى نفوس البشر وبالتالي لم ينشأ المثل الأعلى عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع كما ظن الطبيعيون من الأخلاقيين ، وقد ثبت علميا أن هذا النزوع يلازم كل كائن حى وأن تميز الإنسان عن غيره من الكائنات بشعوره الواعى بهذا النزوع والاتجاه إليه عن تعقل وتدبر ، وهدف الحياة وأقوى بواعثها أن يتحرك كل كائن حى نحو اكتماله .

وعلى ذلك فالمثالية المعدلة التى ينادى بها الدكتور توفيق الطويل تقوم فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوية حسية وعقلية وروحية بعد الوقوف على الطبيعة البشرية ومعرفة إمكاناتها حتى يمكن وضع مثل إنسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها .

أن تحقيق الذات يراد به هنا تعبير جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيراً كاملاً ينتفى معه قيام كبت أو عقد أو صراع باطنى بهدف تحقيق غاية مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معاً، وهذه الغاية تتمثل فى المثل الأعلى الذى يعيد توجيه ميولنا الفطرية ودوافعنا إلى هدف مألوف يسائر آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده وحين يتحقق ذلك يكون الإنسان قد حقق غايته القصوى أو الخير الأسمى وفى ذلك يقول أستاذنا الجليل مؤيدا آراء «هافيلد» : «إن التضحية تصبح غير ذات معنى مالم تكن أداة لتحقيق خير أسمى وسعادة ينعم بها المجموع فيستشهد الإنسان من أجل وطنه أو دينه أو مبادئه ، وليس من أجل الإخلاص لفكرة دينية وهمية ... فمن يسجن نفسه فى دير ويعيش محروماً بإرادته من متع الدنيا ومباهجها ليثبت للناس أو لنفسه أنه تقى دين مريض يجب أن يعالج نفسياً لأنه يشبه من ينتحر لكى يثبت للناس أنه يحب وطنه» .

غير أن تحقيق الذات بالتعبير الحر عن قواها الحيوية يجب ألا يفهم على أنه دعوة إلى الإباحة وإشباع الغرائز والرغبات من غير عائق من ضمير أو عرف أخلاقي فمثل هذا السلوك يهبط بالإنسان إلى مستوى البهائم وهو مستحيل من الناحية الاجتماعية ، لأن التسليم به فى شأن الغريزة الجنسية يجيز تعميمه فى غيرها من غرائز ، وعندئذ يجوز للجندي أن يهرب من ميدان القتال استجابة لغريزة المحافظة على الذات ، كما يجوز للقوى أن يقتصب ملكية الضعيف إشباعاً لغريزة التملك مما يعود بالإنسان إلى شريعة الغاب ، كما أن هذا السلوك باطل من ناحية العلاج النفسى ، لأن الإباحة كثيراً ما تكون أكثر إغصاً لصاحبها من الكبت ، لأنها كثيراً ما تولد صراعاً عقلياً عنيفاً مرده إلى اشمئزاز الإنسان من نفسه ونفوره من انحطاطه إلى مراتب البهيمية . هذا بالإضافة إلى أن الإباحة تتعارض مع القانون البيولوجى لأنها تتنافى مع غرائز اجتماعية كامنة فى طبيعة الإنسان تقتضيه أن يتوخى حاجات غيره كما يتوخى حاجاته الشخصية ، وعلى ذلك فالإنسان إذا ما حاول التعبير الحر المباشر عن ميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة فقد يؤدي هذا إلى تعارضها مع مثلنا الأخلاقية والجمالية ومن ثم ينشأ الصراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع ، مما يعرض أصحابها إلى الأمراض النفسية والصراعات الحادة داخل النفس الإنسانية . وللخلاص من هذه التوترات التى تصاحب هذه الأزمات النفسية يجب تحويل هذه الطاقات الغريزية عن أهدافها الطبيعية وهو ما يعرف بالتسامى أو الإعلاء Sublimation أو هو محاولة التغلب على الدوافع المكبوتة بتغير مجراها وإبدالها بأشكال سامية علياً من النشاط يريح الفرد من ناحية ، ويفيد المجتمع من ناحية أخرى فغريزة التدمير التى تشبع بالعدوان يمكن إعلائها بمقاومة الشر والظلم ، والغريزة الجنسية التى تشبع بالزواج يمكن إعلائها بالمشاركة فى الأعمال الفنية أو الفكرية أو العلمية أو الرياضية .. وهكذا فى سائر الغرائز ، وبهذا يعيش الفرد بريئاً من الانحرافات النفسية ويحقق الخير لنفسه وللمجتمع ، وتصبح الأخلاقية مطلباً ميسور الحال ولا نكون عبئاً لا يقوى على حمله سوى الأبطال .

وبعد أقول ما أحوجنا فى هذه الأيام إلى الاستفادة من أخلاق الدكتور توفيق الطويل قبل آراءه ، ذلك المفكر الذى رفض أن يعيش فى حدود ما هو كائن وتعداه إلى ما ينبغى أن يكون ، يطبق على حياته ما يرتضيه التزاما تاما بما يدعونا إليه فتمثلت فى حياته أسمى مراحل الصديق والإنساق .

ليت أجيالنا تستفيد من دروس مفكرنا العظيم وتطبقها فى حياتها العملية وتتخذة مثلا أعلى وقدوة على العطاء والوفاء فتنهض بهم مجتمعاتهم وترتفع بهم أممهم .

مراجع الدراسة :

- (١) الدكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها - ط٤ ١٩٧٩ - دار النهضة العربية .
- (٢) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة - ط٧ - دار النهضة العربية - القاهرة .
- (٣) الدكتور توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - دار النهضة العربية .
- (٤) الدكتور توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - دار النهضة العربية .
- (٥) الدكتور توفيق الطويل : تاريخ علم الأخلاق « ترجمة » عن وضع هنرى سدجويك نشره مكتبة الحائجى H. Sidgwick Outlines of the History of Ethics 1939 .
- (٦) الدكتور توفيق الطويل : القيم العليا فى فلسفة الأخلاق : عالم الفكر - مجلد ٦ عدد ٤ يناير ١٩٧٦
- (٧) Mackenzie, Manual of Ethics, 1929.
- (٨) F.H.Bhadley, Ethical Studies 1927 .
- (٩) E. F. Carritt, The Theory of Morals, an Introduction to Ethical philosophy 1948
- (١٠) W. R. R. Gibson, A philosophical Introduction to Ethics - 10 . 1904

القسم الثانى

تحليل نقدى لبعض كتب الدكتور توفيق الطويل

ويتضمن هذا القسم تحليل الكتب التالية :

- ١ - كتاب الأحلام ، بقلم د. حسن الساعنى .
- ٢ - كتاب الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية ، بقلم د. عاطف العراقى .
- ٣ - كتاب جون ستيوارت مل ، بقلم د. وليم فرج حنا .
- ٤ - كتاب مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، بقلم د. نبيلة زكرى زكى .
- ٥ - كتاب العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، بقلم د. سهام العراقى .
- ٦ - كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، بقلم د. سيد ميهوب .

مرئيات المنام الرؤى والأحلام (تحليل كتاب الأحلام لتوفيق الطويل)

د. حسن الساعاتي

تقديم :

لقد استهوتني مرئيات المنام من الرؤى والأحلام ، أثناء دراستي للدكتوراة في جامعة لندن ، لموضوع بعيد كل البعد عن الغيبيات المنامية ، وهو «جناح الأحداث في مصر» . كان ذلك على وجه التحديد سنة ١٩٤٤ ، عندما كنت أرفه عن نفسي أثناء إنجاز رسالة الدكتوراة ، التي اعتمد بحثي لها على حقائق حياتية ظاهرة للعيان ، هي خبرات وتجارب غير مقصودة وقعت لأحداث من الجنسين ، ساءت ظروفهم وأساء إليهم المجتمع ، كما تبين لي فيما بعد من العمل الميداني الذي أجرته في دور الأحداث ، عندما عدت إلى الوطن بمجرد تحقق انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية .

وتمخض استهواء مرئيات المنام إياي عن كتابة سلسلة من أربعة أحاديث ، أذعتها من إنجلترا في البرنامج العربي بالإذاعة البريطانية ، وكان عنوانها : «تفسير الأحلام في الشرق والغرب» . فكان كلفي بها ونظري العقلي في عالمها ، مخففا حدة التفكير العملي التجريبي الذي كنت أقوم به في عالم خروج الأحداث على القانون تشردا وإجراما ، بصيغة المواد القانونية التي كان معمولا بها آنئذ حتى منتصف السبعينات من قرننا العشرين . وانشغالي بمرئيات المنام للتغيير الفكري والترفيه العقلي ، كان مبنيا على أساس من المعلومات قديم ، فقد كان في بيتنا كتاب تعبير الرؤيا المشهور لابن سيرين . وكان والدي رحمه الله يرجع إليه لتفسير ما يراه أفراد الأسرة من الرؤى والأحلام ، التي كثيرا ما تكشف عما سيقع في المستقبل .

لذلك وجدت نفسى أختار الكتابة عن رسالة المرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل التى نال بها الدكتوراة بمرتبة الشرف الممتازة فى مايو ١٩٤٣ ، من كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) ، التى نقحها وأضاف إليها ، ثم نشرتها له مكتبة الآداب بالقاهرة ، سنة ١٩٤٥ ، بعنوان الأحلام : دراسة للمذاهب الإسلامية - فلسفية وصوفية ودينية - فى موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها فى الدين والتراث اليونانى والشرق القديم ، وبيان مايقابلها عند المحدثين من علماء النفس .

وقد ترسم الدكتور توفيق الطويل فى تقسيم كتابه ، خطى السلف فى تقسيم كتبهم إلى كتب وفصول . فالكتاب فى تقسيمهم يعنى باباً يحتوى على فصلين أو أكثر ، وكتاب الأحلام ينقسم إلى ثلاثة كتب ، أى أبواب ، ومقدمة تناول فيها المؤلف رحمه الله ، التبادل العقلى بين الشرق والغرب ، والتراث العقلى فى موضوع الرؤيا بين الشرق والغرب ، وتاريخ التفكير فى بحث الأحلام ، ومنهج البحث وحقيقة الرؤيا الصادقة ، ومتاعب البحث فى هذا الموضوع ، ولما كانت الرؤى والأحلام لا ترى إلا فى النوم ، فإن المؤلف قد جعل موضوع الباب الأول «النوم والأحلام عند مفكرى الإسلام» ، وقسمه إلى فصلين ، تناول فى أولهما «النوم وتعليله عند مفكرى الإسلام» وفى الثانى «الأحلام الباطلة وتعليلها» ، أما الكتاب الثانى وعنوانه «الرؤيا الصادقة وتعليلها عند مفكرى الإسلام» ، فقد قسمه أيضاً إلى فصلين ، تناول فى الأول منهما «الرؤيا الصادقة عند مفكرى الإسلام» ، وتناول فى الثانى «تعليل الرؤيا عند مفكرى الإسلام» ، وقسم الكتاب الثالث وعنوانه «علم التعبير عند رجال الشرع» ، وفى الثانى «مكان المسلمين فى مجال التفكير فى فن التعبير» . وأورد فى نهاية كتابه قائمة ثرية بمصادر البحث ، التى تربو على مائة مصدر ، جلها من أمهات الكتب العربية والإنجليزية والفرنسية ، جعلته يلم بأطراف بحثه فى الرؤى والأحلام ، ويكتب فى موضوعه عن تمكن واقتدار .

اهتمام الباحث بموضوع الأحلام :

انبثق اهتمام الدكتور توفيق الطويل بموضوع الأحلام ، من تدريسه تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب الصف الأول بكلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن) فى أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين ، وقد تطلب الحديث عن التيارات الحديثة فى علم النفس آنئذ ، استعراض موقف

مدرسة الاستقصاء العقلى والتحليل النفسى لما فى الذات اللاواعية من مخزون من الخبرات المستترة ، وطرق دراستها عند اتباع تلك المدرسة . واقتضى ذلك أن يعرض موقفهم من الأحلام فى إيجاز ، باعتبار أنها لب التحليل النفسى وجوهه ، كما كان يصرح بذلك فى كثير من كتاباته ، أبو التحليل النفسى ، «سجمون فرويد» . ولكن العرض الوجيز ، كما قال الدكتور توفيق الطويل «أدى فيما بعد ، إلى التفكير فى دراسة الموضوع فى توسع ، استجابة للذة العقلية التى ينتظر أن تترتب على دراسته ، فلما قطعت مرحلة فى دراسته ، خطر لى أن أضع كتاباً عن «الأحلام فى ضوء علم النفس الحديث» ، ثم بدا لى أن أتم البحث ، بعرض وجيز لمختلف وجهات النظر الإسلامية فى مجاله ، فلما شرعت فى دراستها ، وعرفت ميادينها تبينت أنها وحدها خليفة ببحث

مستقل ، تكون الدراسات السيكولوجية الحديثة تعليقا عليه ، بعد معرفة أصول الاتجاهات الإسلامية ، فى الدين والتراث الغربى والشرقى على السواء ، بهذا لا تكون الدراسة مجرد نقل وتلخيص وتصنيف لما ورد فى كتب المحدثين من علماء النفس ، بل تصبح بحثا طريفا جديدا حتى فى غير اللغة العربية ، لأن هذا الموضوع بكر لم يطرقه أهل البحث فى العربية أو فى غيرها من اللغات فيما نعلم ، ومذاهب مفكرى الإسلام - فلاسفة وصوفية ورجال شرع - قد ذهبت أشتاتا فى كتبهم ، ولم تصادف من اهتمام الباحثين كثيرا ولا قليلا ، فالكشف عنها ، وتتبعها إلى منابعها الأولى ، ومعرفة مكانها من التفكير العلمى الحديث ، خليق بأن يكون موضوعا لرسالة دكتوراة ! وقد سلم بهذا أستاذى المشرف على إعداد رسالتى معالى مصطفى باشا عبد الرازق ، وكان على علم بهذه التطورات^(١) .

وكان يقوم آنذاك بترجمة كتاب العلم بالغيب فى العالم القديم ، لفيلسوف الرومان وخطيبهم «شيشرون» المتوفى سنة ٤٣ ق.م. فخطر له بعد ترجمة نصف الكتاب ، أن يلحق الترجمة بالرسالة ، لأنه أدرك فجأة ، أن بين موضوعها وموضوع الكتاب المترجم علاقتى عموم وخصوص . فاستأذن مجلس الكلية بتحقيق ما خطر له ، وأن يجعل الترجمة والتعليقات على آراء «شيشرون» الواردة فى كتابه ملحقا للرسالة ، فوافق المجلس ، وجازت الرسالة وملحقها امتحان الدكتوراة بمرتبة الشرف الممتازة فى مايو ١٩٤٣ ، وعندما شرع فى نشر رسالته كتابا بالعنوان المذكور آنفا ، أثر الدكتور توفيق الطويل أن يجرى بعض تعديلات فى كثير من فصول الرسالة ، بالحذف والتبسيط والإضافة ، حتى يكون الكتاب أكثر ملائمة لجمهور المثقفين من القراء^(٢) .

ولئن دل ذلك على شئ ، فإنما يدل على مثابرة الباحث فى طلب العلم ، ووضوح هدفه ، وصدقه مع نفسه التى استشعرت لذة عقلية فى التركيز على موضوع الأحلام ، وتعمقه إياه فى شتى ميادين المعرفة ، وحسن اختياره المشرف العالم المتمكن السمع بمعلوماته ليتبعه ، وأمانته واستسهاله الصعب ، بإيراده ترجمة كتاب العلم بالغيب فى العالم القديم ، ملحقا لرسالته ، مع ما فى ذلك من المشقة ، والمجازفة بتعرض ترجمته وتعليقاته للنقد . ذلك هو خلق الدكتور توفيق الطويل ، وتلك هى شخصيته التى استهوتها الفلسفة بعمقها وشمولها ، والتصوف بأوهامه وشطحاته ، والغيب بما خفى من مكنوناته ، والأحلام بما تنضوى عليه من تخیلات وإبداعات مبلورة حول الذكريات القريبة والبعيدة . وهكذا كان تأليفه كتاب التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، الذى صدر فى سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، سنة ١٩٤٥ ، منسجما مع نزعات شخصيته المتميزة .

ولم يكن غريبا أن يركن باحثنا إلى الشك المنهجى الديكارتى ، الذى يبدأ بالشك ، تجنبا لخطر الأحكام المبسرة ، ولكن سرعان ما تحول هذا الشك إلى فعل إرادى ، التزمه ومضى فيه بحرية ، فسيطر عليه ثم تحرر منه . على أن التزام هذا المنهج ، الذى يطلق العنان للعقل فى بحثها ، بدون قيود غير قيوده ، قد جعله ينتهى من بحثه إلى مجرد الترجيح فى عدم اعتبار الرؤى من الوحي الإلهى ، وهى نتيجة شاعت مبرراتها فى فصول كتابه ، وعدها انتصارا للتفكير العقلى الموضوعى المتأنى ، الذى يغرى غيره من أهل البحث والنظر العقلى ، على مواصلة التفكير والبحث ، عسى أن يدنيهم من بلوغ الغاية فى إدراك الحقيقة .

وقد اعتمد الباحث على طريقة المقارنة ، بين كل من التفكير الشرقى القديم ، والتفكير اليونانى والرومانى ، والتفكير الإسلامى ، والتفكير الحديث ، فيما يتعلق بالرؤى والأحلام ، وحاول مراجعة الآراء التى تجمعت لديه حولها ، وفحصها والتدقيق فيها والتثبت منها ، بمنطق غير منحاز وفق المنهج العلمى والمنهج الفلسفى ، وإن اختلفت وسائل تمحيص الأفكار والتأكد منها ، بين الملاحظة والتجربة التجريبية (الخبرية) والتجربة التجريبية (التدبيرية) عند العلماء ، والنظر العقلى عند الفلاسفة . وقد بذل فى بحثه ، على هذا الأساس ، جهودا كبيرة؛ لأن المقارنة شاقة ، والفحص والتدقيق والتثبت المنهجى عملية مضيئة . ولكن الذى مهد له السبيل ويسر عليه الأمر ، اتباعه الصبور لعالم ثبت ، وهو الأستاذ مصطفى عبد الرازق المعروف فى المنطق والعلوم الشرعية ، واستشارته علماء أجلاء متنوعى التخصص ، كالأستاذ « وادل » أحد الرؤساء السابقين لقسم الدراسات القديمة بكلية الآداب ، والدكتور محمد سليم سالم أستاذ الدراسات القديمة بالقسم نفسه ، والدكتور يوسف مراد أستاذ علم النفس وأحد رواده فى الجامعة المصرية ، والدكتور رجب عبد السلام أستاذ الأمراض الباطنة بكلية الطب فى الجامعة نفسها ، آنذاك (٣) .

التبادل العقلى بين الشرق والغرب :

التبادل العقلى بين الشرق والغرب موضوع أثير عند الدكتور توفيق الطويل ، قدم به لأبواب كتابه الثلاثة فى الرؤى والأحلام ، وأصبح بعد ذلك يبرز فى كتاباته التراثية (٤) . ويمكن تلخيص فكره حول هذا الموضوع ، بما قرره فى بداية مقدمته فى موضوع البحث ، بقوله : «تبادل الشرق والغرب الكثير من وجوه التفكير فيما سلف من مراحل التاريخ ، بل لقد قيل إن ثقافة الشرق القديم فى ماضيه السحيق ، كما تتمثل فى النظر العقلى المجرد فى مجاهل العالم الآخر ، والتفكير العملى التجريبى فى الفنون والصناعات والعلوم ، قد انتقلت إلى اليونان اللذين عالجهما بالاستدلال والبرهان ، فعرفوا ماهياتها ، ومذهبوا موضوعاتها ، وقننوا معلوماتها . ثم انتقلت التراث اليونانى الناضج إلى الشرق الأدنى ، بعد أن دان للإسكندر ، وساد الطابع الهيلينى بامتزاج الفكر اليونانى بالروح الشرقى ، ورحل إلى الرومان ، غزاة اليونان ، فكسوه ثوبا لاتينيا ، وهاجر إلى الشرق بعد أن حول الرومان الشرق إلى مقاطعة رومانية ، ثم تسلس القليل منه إلى الغرب المسيحى ، ونزل أكثره بالعالم الإسلامى ، الذى جدّ أهله فى السعى فى طلبه ، من اليونان رأسا أو عن طريق السريان وحمل المسلمون القبس فى عصور الظلام ، حتى سلموه مع تلامذتهم من بنى إسرائيل ، إلى المسيحيين فى أوروبا قبل العصر الحديث ، وقد شرع هذا التراث العقلى يتسلل من أوروبا إلى الشرق فى عصرنا الراهن ، وليس يتناهى القول بتنقل التراث العقلى وارتخاله ، مع التسليم بنموه مع الزمان ، وتغير ملامحه بالتأقلم فى كل مكان . هكذا يقول بعض مؤرخى التفكير حين يتتبعون النظر العقلى فى تطوره مع الزمان ، بقطع النظر عن علاقته بالمكان » (٥) .

ويميل الدكتور توفيق الطويل إلى اعتبار النظر العقلى فى أصله ، مسلكا بحثيا مشتركا بين عقلاء الحيوان الناطق فى كل مكان وزمان ، للتعرف على شتى الظواهر الحسية والغيبية ، التى تشغل بالهم ، وتبينها وفهمها ،

وعلى رأسها المراثيات الغيبية ، التى صنفها المعنيون يبحثها إلى رؤى صادقة كاشفة أو منبئة ، وأحلام من أخلاط تنفلت ، دون وعى ، من مكنون الحافظة إلى معرض الذاكرة ، ليكون منها الخيال والوهم صورا واضحة أو مبهمة ، لا تخلو عند الحالم من المعانى ذات المغزى الصريح أو المموه . ولذلك كانت الرؤى والأحلام تحتاج إلى الخير المتحرس ، لتفسيرها والكشف عن خبيئاتها ، ويرى باحثنا أن التراث الذى عرفه البشر فى موضوع المراثيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، وليد الطبيعة البشرية المشتركة بينهم فى كل مكان وزمان ، وأن بعض هذا التراث وليد النظر والتأمل العقلى ، الذى يتفاوتون فيه فيما بينهم ، وأن لكل شعب فى ذلك اجتهاداته وإبداعاته الأصيلة ، التى تتشابه من وجوه كثيرة ، على الرغم من عدم اتصالها أو تأثيرها بعضها ببعض ، لأن العقل البشرى ، كما يقول جهمرة من علماء الاجتماع الثقافى ، يستجيب للمؤثرات المتشابهة بطريقة واحدة ، رغم المكان والزمان . وإن الباحث المنقب لواجد فى القديم من التراث الصينى والتراث الهندى والتراث البابلى والتراث العربى والتراث المصرى ، ما يدل على شغف شديد متشابه بالمراثيات الغيبية ، وتصنيفهم إياها إلى رؤى وأحلام ، ومحاولات منطقية لتفسيرها وفق الثقافة السائدة فى كل مكان وزمان ، وذلك وفق ما تصل إليه أيدى الباحثين المنقبين من آثار مكتوبة أو مرسومة أو منحوتة^(٦) .

أما الاعتقاد بأن شعبا ما ، كاليونانيين مثلا ، قد استأثر بالبحث والنظر العقلى ، والتنظير والإبداع ، وأن الشعوب الأخرى نقلت عنه وتأثرت به ، فاعتقاد أثبت المزيد من التحرى والتمحيص خطأه وتحيزه . ويقول الأستاذ «سيس» (Sayce) إن البابليين قد ردوا الرؤيا إلى الوحى الإلهى ، وأكثروا من دراساتهم لتعبير الأحلام ، حتى ميزتهم هذه الدراسات ، التى نقل عنها «أرطيميدورس» ، اليونانى الشهير ، الأفكار الواردة فى كتاباته فى تعبیر الرؤى وتفسير الأحلام . ويقول «بوشيه - لوكليرك» (Bouche - Leclercq) إن اليونانيين لم تكن أمهر الشعوب فى ذلك ، ولذلك اضطرب باحثوهم إلى السفر وتلقى معرفة المراثيات الغيبية من مصر والشرق ، بعد أن نقلوا عنهم تقاليدهم التى كانوا يعتبرونها أرقى مما كان عندهم وأكثر تقدما . ولذلك لم يكن غريبا أن يقتبس «أرطيميدورس» من كتابات علمائهم وأفكار باحثيهم عن الرؤى والأحلام . ويعلق الدكتور توفيق الطويل على ذلك بقوله : «هذا رأى له خطره العظيم فى تأريخ حركة النقل والاقتباس فى مادة الأحلام ، لأن المسلمين إذا كانوا قد أخذوا عن «أرطيميدورس» وغيره ، الكثير من وجوه التفكير فى تعبیر الأحلام ، فإنهم يكونون قد استردوا تراثا شرقيا ، قد انتقل إليهم عن طريق اليونان ! ومن أجل هذا سارعوا إلى قبوله ، وتمكنوا من تمثله وهضمه ، كما قبله وتمثله كل شعب له مثل حظهم من الثقافة^(٧) » .

ولقد نما إلى علمى منذ سنوات ، وجود كتاب لباحث أمريكى ، هو الأستاذ «جورج جيمز» بعنوان : التراث المسلوب : اليونانيون ليسوا واضعى الفلسفة اليونانية ، ولكنهم شعب شمال أفريقية وهم المصريون ، الذى نشرته المكتبة الفلسفية بنيويورك سنة ١٩٥٤ ، وأعيد نشره فى سان فرانسيسكو سنة ١٩٧٦ ، ثم نفذ ولم ينشر بعد

ذلك . فطلبت تصويره ، وقرأته فوجدت العجب ! فالمصريون علموا اليونانيين الذين كانت الفلسفة غريبة عليهم ولا تتوافق مع أحوال معيشتهم ، فسرقوا الفلسفة المصرية التي كانت عبارة عن مكنون أسرارهم ، التي يعلمها كهنتهم للخاصة من طلبة العلم ! ويستطرد الأستاذ «جيمز» فيعرض حياة أشهر فلاسفة اليونان ، سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ويستعرض مذاهبهم ، ثم يبين مضارها مذهبا مذهبا ، ويقرر أن الإلهيات التي كانت تدرس في منف هي أساس كل المذاهب التي تكون الفلسفة اليونانية (٨) وفي كتيبه الموسوم : الأسرة في المجتمع المصري القديم ، المنشور سنة ١٩٦١ ، يقول الدكتور عبد العزيز صالح العميد الأسبق لكلية الآثار بجامعة القاهرة ، «وتم حرص رب الأسرة المصري على استقرار أسرته ، تصوير شعبي ساذج لطيف في مخطوط لتفسير الأحلام ، ترجع كتابته إلى القرن العشرين ق.م. ، اعتبر أصحابه طلاق الزوجة وتعدد الزوجات من الشرور المستطيرة ، فقالوا : «إذا رأى الإنسان في رؤياه نارا تخرق فراشه ، فذلك شر ، وتأويله طلاق زوجته . وإذا رأى وجهه في مرآة ، فذلك شر أيضا ، وتأويله زواجه بزوجة أخرى ، وإذا رأى أنه يخلع مقعدا من قاربه ، فهو شر كذلك ، وتأويله حرمانه من زوجته» (٩) هذه التأويلات الذكية ، المبنية على تصورات رمزية ، وردت في مخطوط سبق كتاب «أرطميدورس» بحوالى اثنين وعشرين قرنا ، ولا بد أن يكون علماء مصر المعنيون بالمرثيات الغيبية ، قد أظهروا تقدما كبيرا في علم الرؤى والأحلام ، وليس بعيدا أن يكون هو ، قد سمع باجتهاداتهم في هذا العلم ، ونقل عنهم بدون ذكرهم كمصدر من مصادره فيه ، كما هي عادة مفكرى اليونان ، وهكذا نخلص إلى القول بأن علم المرثيات الغيبية قد انبثق من فكر البشر ، وأبدعته عقولهم الساعية الدائبة المثابرة ، لمعرفة كنه ما يرونه في نومهم ، ذكورا وإناثا . صفارا ومراهقين وشبانا ورجالا ، وكهولا ومسنين ، فى مختلف بقاع الأرض ، ثم حدث تلاقح حضارى وتبادل ثقافى ، نتيجة الأسفار ومختلف وسائل الاتصال . فعلم الرؤى والأحلام ، علم طبيعى من طبيعة الإنسان ، التى من مظاهرها النوم ، ورؤية مختلف الصور والأشكال ، وهو أيضا علم اجتماعى ، لأن المرثيات ناجمة عن الحياة الاجتماعية ، وما يجرى فيها من علاقات بين الناس والأشياء المادية التى تخيط بهم ويتعاملون بها ومعها . وهذا يجعلنا نتناول النوم وعالمه ، وموضع الرؤى والأحلام فيه ، وبخاصة عند مفكرى الإسلام .

النوم وتعليقه عند مفكرى الإسلام :

يقول الدكتور توفيق الطويل عن ماهية النوم ، «رسمه البعض بأنه حسٌ ما بالقوة ، لأن اليقظة حسٌ ما بالفعل ، فهو عدم اليقظة ، لأن ماهو بالقوة عدم ما بالفعل . وما يكون حسا بالقوة قد يتفق أن يخرج إلى الفعل ، فى رؤيا صادقة ... ويجمع هذا الرسم بين احتمال وقوع الرؤيا ، وإمكان وقوع الأحلام الباطلة إبان النوم ، ... ، وينسبان - فيما يظهر - إلى الحس المشترك ... وهو القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة . وهو بالنسبة إلى الحواس كحوض تصب فيه أنهار خمسة ، وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة لاعلى

سبيل التخيل^(١٠). ويرد اصطلاح الحس المشترك فى تقسيم الفلاسفة الحواس إلى ظاهرة وباطنة ، وتتكون الظاهرة من حواس السمع ، والبصر ، والشم ، واللمس ، والذوق ، أما الباطنة فتشتمل على الحس المشترك ، والخيال ، والوهم ، والحافظة ، والمتصرفة . وقد انتهى الفلاسفة إلى تعريف النوم بأنه غور الحس المشترك إلى داخل الجسم ، وانصرافه عن المحسوسات خارجه ، لأنهم يرون أن النائم لا يعلم فى حال نومه شيئاً من آلات الحس ولا من آلات الحركة ، ومع هذا فهو لا يحس ولا يتحرك حركة إرادية ، وتمر به المحسوسات فلا يشعر بها ، ومن هذا رأوا أن السبب فى النوم ، أن مدرك المحسوسات - وهو الحس المشترك - قد انصرف عنها إلى باطن البدن ، وهذا هو النوم^(١١) وقد يكون ذلك نتيجة تعب ينشأ من الحركة إيان اليقظة ، فيوجب الراحة بهذه الغيبة ، التى تقع حين تترك النفس استعمال الحواس جميعاً ، وهذا هو النوم ، الذى مرده عند أكثر العلماء ، إلى الإعياء . وقد تضمن القرآن الكريم نواة هذه الفكرة ، التى تجعل النوم مظهرًا للراحة ، وذلك فى قوله تعالى : وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً^(١٢) ، ولا يقصد الدكتور توفيق من ذلك تحليل النوم أو شرح ماهيته ، ولكنه يحاول تتبع أفكار المسلمين فى مظانها ، وأرجحها تراث اليونان ، وأرسطو على وجه الخصوص ، الذى ذكر «جيمز» أنه كان ، بوساطة أتباعه ، ينقل بغزارة من التراث المصرى القديم . وقد لخص ابن رشد كتابات أرسطو فى موضوع النوم فى كتابه : الحاس والمحسوس . وللكندى رسالة أيضاً فى النوم والرؤيا ، يرجح أنه اعتمد فيها كذلك على أرسطو . ومن الذين رددوا أفكار أرسطو أيضاً الغزالى ، وابن خلدون ، ومسكويه ، والتهانوى^(١٣).

والفكرة المحورية فى كتابات أرسطو ، تتلخص فى أن النوم غيبة عن المحسوسات ، مردها التعب الذى يعترى الحواس فى اليقظة . ولذلك يطلق الناس الراحة على النوم ، لأنه راحة من عناء الحركة التى تنشأ عن الإدراك الحسى ، الذى تزاوله الكائنات المدركة المفكرة . ويرى أرسطو أن الحس المشترك والخيلة والواهمة والحافظة والمتصرفة ، وهى الحواس الباطنة ، آلات إدراك المحسوسات المشتركة ، بما فيها الزمان ، والمحسوسات بالعرض ، وأنها تعمل متعاونة ، وهذه هى الوظيفة الأولى للحس المشترك ومعاونيه ، أما وظيفته الثانية فهى إدراك المدرك ، أى إدراك الإنسان أنه هو الذى يدرك ، سامعاً ورأيًا وشاماً ومتذوقاً ولا مسا . وأما وظيفته الثالثة فهى إدراك المدرك ، والتمييز بين المحسوسات . وقد ردد مفكرو الإسلام هذه الآراء الأرسطوطاليسية وأضافوا القليل إليها ، ثم انتشرت كتاباتهم بعد ذلك فى أوروبا ، بعد ترجمتها . ويخلص الدكتور توفيق الطويل بعد عرض آراء المحدثين من علماء النفس وعلماء وظائف الأعضاء ، ومقابلتها بأفكار المسلمين ، إلى أن بعض المحدثين قد قرر رد النوم واليقظة ، إلى تأثير مركز فى المخ بعوامل بيوكيميائية ، وهو رأى شبيه برأى المسلمين الذين افترضوا وجود الحس المشترك . وردوا إليه النوم واليقظة ، وإن اختلفت وجهة النظر عند الفريقين ، وأيد المحدثون رأيهم بالتجربة ولم يكتفوا بافترضه ، كما فعل مفكرو الإسلام الذين حال قصور الدراسات الفسيولوجية فى عصرهم ، دون الالتجاء إلى منهج البحث العلمى الصحيح ، مع ملاحظة أن مركز النوم فسيولوجى ، وأن الحس المشترك عملية نفسية ، وإن كان لها عضو أو مركز^(١٤).

وللنوم عند العلماء مراحل من بدايته إلى نهايته . وهم يختلفون فيما بينهم فى تعيين المرحلة التى تقع فيها المرئيات الغيبية ، الرؤى والأحلام ، ولابن خلدون رأى لا يختلف عن رأى المحدثين ، إذ يقرر أن المرئيات الغيبية تقع فى مرحلة النوم الأولى ، أى فى بدايته عند مفارقة اليقظة وذهاب الاختيار فى الكلام والتعبير ولا يرى أنها تقع فى مرحلة النوم العميق . وهناك من علماء النفس المحدثين من يرى هذا رأى ، أو يرجح أنها تقع قبل اليقظة ، والرأى الشائع عند علماء النفس ، هو أن النوم العميق لا وعى فيه ولا شعور بتاتا ، وإنما تقع الرؤى والأحلام كلها فى مرحلة الانتقال التدريجى إلى اليقظة ، ومن العلماء من يقسم النوم إلى مراحل ، قد تبلغ الخمس ، ويرون أن المرئيات الغيبية تقع فى المرحلة الرابعة منها ، التى تسبق المرحلة الأخيرة التى تتدرج فيها اليقظة . ويقرر الدكتور توفيق الطويل ، أنه من المستحيل القطع برأى حاسم فى هذا الموضوع^(١٥) . ومن الأمور التى شغلت أيضاً بالباحثين فى المرئيات الغيبية ، محاولة تصنيفها إلى رؤى كاشفة صادقة ، وأضغاث أحلام كاذبة مضللة .

تصنيف المرئيات الغيبية وتعليقها :

صنف الباحثون المرئيات الغيبية أثناء النوم ، إلى رؤى صادقة وأحلام كاذبة ، وذلك وفق خبرات الناس كبارا وصغارا ، وذكرنا وإننا ، فى كل الأزمنة وفى شتى الأمكنة ومختلف المجتمعات . واعتبر المسلمون الرؤى من وحى الله تعالى ، أو من إحياء ملك مكلف بها ، سماه أهل الشرع «صديقون» لصدق الرؤى التى يوحى بها ، بأمر من الله تعالى ، لكشف الغيب وما خفى فيه ، للتحذير من شرأت أو مصيبة تحل ، أو للتبشير بخير مؤات ، والحث على صالح الأعمال ، التى نتيجتها الفلاح والفوز ، كما تنبئ بذلك الرؤى الصادقة . ومن هذا القبيل ما جاء فى القرآن الكريم من رؤيا إبراهيم أنه يذبح ولده^(١٦) ، ورؤى يوسف وزميليه بعد ذلك فى السجن ، ورؤيا عزيز مصر^(١٧) ، والرؤيا التى أراها الله تعالى نبيه ، بالإسراء والمعراج ، فتنة للناس^(١٨) ، ورؤيا الفتح^(١٩) ، واعتقاد المسلمين فى الرؤى الصادقات المبشرات ، قائم على ما ذكرناه من آى الذكر الحكيم ، وعلى ما جاء فى السنة المطهرة ، وذكرته أم المؤمنين عائشة ، إذ قالت : «أول ما بدئ به الرسول من الوحى الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح»^(٢٠) . وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «لا رسول بعدى ولا نبى ، وبقيت بعدى المبشرات .» قالوا وما المبشرات ؟ ، قال : «هى الرؤيا الصادقة ، يراها الرجل الصالح أو ترى له»^(٢١) . وقال كذلك عن الرؤيا ، إنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة^(٢٢) فهى على ذلك ، شاهد يدل على وجود النبوة .

ولكن هذا الحكم اسلامى شرعى بحث ، إذ الرؤيا الصادقة قد تقع للكافر ، وكذلك للفاسق ، والسكير ، وغير الطاهر ، والطفل من المسلمين ، فتكون صادقة أحيانا ولكنها ، فى هذه الأحوال ، لا تكون جزءا من النبوة^(٢٣) . وإذا لم تكن كذلك ، فإن هناك تساؤلا يبدو معقولا عما إذا كانت الرؤيا ترتفع إلى مرتبة الولاية ، وهى

أقل درجة من النبوة ، أم أنها دون النبوة ، فتتوسط الولاية النبوة والرؤيا . وقد اختلفت الآراء بصدد هذا التساؤل . فهناك من المفكرين المسلمين من يعتقد بصدق الرؤيا ، كما يعتقد بصدق الوحي والنبوة والولاية . وهناك أيضا من ينكر الرؤيا الصادقة ، ولكنه يسلم بالنبوة والولاية والوحي ، وهذا رأى أصحاب النزعة العقلية . وقد علل بعض المعتزلة هذا الرأى بفقد الإدراك فى النوم . وذهب نفر آخر منهم إلى أن الرؤيا إما أن تكون من الله ، أو من الإنسان ، أو من أحاديث النفس ، وهى الأحلام ، التى يقال إنها خواطر تتمثل ببال النائم كالمرييات عند اليقظان ، أو فعل الطبايع ، وبذلك لا تكون من قبل الله تعالى . ولذلك ينتهى الدكتور توفيق الطويل من هذه الآراء ، بقوله : « ومن هذا نرى أن إحاطة الرؤيا بقداسة دينية ، واعتبارها نموذجا للنبوة والولاية ، لم يمنع عنها طعن الطاعنين من الملاحدة والمؤمنين ، ومن العامة والعقليين ، rationalists على السواء (٢٤) .

ولكن الأغلبية الكبيرة من المفكرين المسلمين ، هم من الذين يعتقدون فى صدق الرؤى وعلاقتها بالوحي والنبوة والولاية ، سواء أكانوا رجال شرع ، أم متصوفين ، أم حتى فلاسفة ، وعلى رأسهم الكندى الذى فسر الرؤيا الصادقة بصفاء النفس ، وبعدها عن الأغراض التى تفسد قبول قواها ، وقد شاع هذا التفسير بين الصوفية ورجال الشرع بصفة خاصة ، ويتفق كل من الفارابى وابن سينا وابن رشد فى الرأى القائل ، بأن الوحي والرؤيا يحدثان عند اتصال النفوس الناطقة بعالم علوى فوق عالمنا ، فيحدث لها إشارات على حقائق الكون المنبثة فى العوالم العلوى ، وهذا الاتصال ممكن عن طريق الخيلة ، التى تقوى فى النوم ، إلى درجة تتمكن فيها عند بعض ذوى المواهب الروحية ، من الاتصال بالعقل الفعال الخالى من المادة ، فتأخذ عنه ما يفيض عليها من عالم الغيب (٢٥) . ولقد وقف هؤلاء المفكرون عن تتبع مسيرة أرسطو فى فكره فى المرييات الغيبية : الرؤى والأحلام ، بعد أن ساروا وراءه شوطا طويلا ، وذلك لأنه اتخذ من الرؤى موقف المتردد فى التسليم بها ، وانتهى إلى رفضها رفضا قاطعا ولم يفرق بينها وبين الأحلام ، التى تتأثر بخواطر النفس وإحساسات الجسم . وقد كان فكر أرسطو هذا دعامة الفكر الحديث ، الذى أخذت فى نشره مدارس علم النفس والمدارس العضوية الحسية الحديثة ، وجعلها تتحد فى الجمع بين الاتجاهين النفسى والحسى ، بمعنى أن الأحلام تنشأ عن مؤثرات حسية ، ولكنها تخاك من مكونات النفس (٢٦)

وإذا كان المفكرون المسلمون ، قد أنكروا على أرسطو رفضه للرؤيا وصدقها ، فإنهم قد تأثروا برأيه فى المرييات الغيبية ، بوصفها كلها أحلاما من صنع الخيلة ، وهذا ما أخذه عنه الكندى ، الذى رأى أن الخيلة كقوة تتوسط القوة الحساسة والقوة الناطقة ، أداة تحصل بها المرييات من غير مادة ، أى فى غيبة موضوعاتها عن الحواس ، لأن الخيلة على عكس الحواس ، تقوى على تركيب الصور ، وبخاصة عندما تنشط أثناء النوم ودليل ذلك أن الإنسان كلما استوعبه التفكير فى موضوع ما ، وصرفه عن استخدام حواسه ، قويت مخيلته وصارت أنشط فى أداء وظيفتها ، وما النفس إلا طابع الصور التى تركيبها الخيلة ، ومحل معانى الأشياء ، معقولة أو محسوسة . وقد شاع رأى الكندى عند مفكرى الإسلام فيما يتعلق بتعليقهم للأحلام الباطلة أى أضغاث الأحلام . ولقد عرف مفكرو الإسلام الكثير من الأصول التى قام عليها البحث النفسى فى الأحلام ، وفطنوا إلى علاقة الحلم

بنفسية الحالم وشخصيته ، فتمشوا بهذا مع أحدث وجهات النظر النفسية ، ولذلك أوجبوا على مفسر الأحلام ، أن يكون على اتصال بالحالم ، ليستعين به على فهم حقيقة رموز حلمه . وهكذا اتخذ الحلم أداة للكشف عن طبيعة النفس البشرية ، وما تخفى في باطنها من عقد نفسية ، يكشف عنها الفحص العقلي أو التحليل النفسي ، بقصد علاج النفوس من عللها النفسية ، التي يكون الطب الجسمي قد حار في علاجها . ولما كانت خبايا النفس البشرية تشتمل على شهوات جنسية مكبوتة ، فإن مفكرى الإسلام قد اعتبروا الأحلام ، التي تكون وسوسة نفس أو شهوة طبع أو تأثير مزاج ، أضغاث أحلام لا تستحق الاهتمام بها^(٢٧) ، لأنها غير صادقة كالرؤى ، التي يعدونها من وحى الله مباشرة ، أو بوساطة ملك ، أو بروحانية النفس ، التي تجردت عن المواد الجسمية والاحساسات البدنية (٢٨) .

ويقوم التفسير الجديد للأحلام ، على أساس أنه ليس فيها خلق من عدم ، وأنها إنما تنبئ عن البيئة الثقافية ، التي ينشأ المرء فيها ، وتعبر عن غرائزه ، وقيمه ، وخبراته ، التي تستقر في الحافظة أى مستودع ذكرياته ، التي كثيرا ما تكون منسية تماما . وكل المشتغلين ببحث الأحلام ، يؤكدون أن الحلم يدل على وجود حقائق وخبرات يجهلها الحالم في يقظته ، ومن هذه الحقائق والخبرات ما يكون قد حدث في طفولته في الماضي البعيد . ويرى « فرويد » أن أخطاء اللسان وزلات القلم وهفوات الذاكرة وما إليها ، كالأوهام المجسمة في الأحلام ، مردها إلى علل دفينية في النفس^(٢٩) وهذا ما يجعل اتصال مفسر الأحلام بالحالم ضروريا ، ليقف على دقائق حياته ، ودقائق نفسه ، ولذلك كان التحليل النفسى الوسيلة المثلى لتحقيق هذا الغرض المعقد .

تعبير المراثيات الغيبية علم وفن :

يلاحظ في كتاب الأحلام ، أن الدكتور توفيق الطويل يجعل عنوان الكتاب (الباب) الثالث . « علم التعبير » ، وهذا الباب نفسه يحتوى على فصلين ، عنوان أولهما : « علم التعبير عند رجال الشرع » وعنوان الثانى : « مكان المسلمين في مجال التفكير في فن التعبير » ، ثم يضع عناوين جانبية في فصل « علم التعبير » ، ورد في ثلاثة منها عبارة « فن التعبير » بينما جاء في واحد فقط عبارة « علم التعبير »^(٣٠) . وكذلك يوجد عنوانان جانبيان يحتويان على عبارة « علم التعبير » ، في الفصل الذى خصص لفن التعبير . ولئن دل هذا الخلط على شئ ، فإنه يدل على تأرجح المؤلف فيما يتعلق بتعبير المراثيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، أيعده علما أم فنا ؟ وذلك لأنه ، كفيلسوف ، يرى أن النظر العقلى ، هو أساس التفكير العلمى والفلسفى ، الذى يبنى على الحيال والإبداع ، اللذين يجعلان منه فنا . والمتصفح للفصل الأول من الكتاب (الباب) الثالث من كتاب الأحلام ، يجد فى وضوح لافت ، بعد عنوانين جانبيين فى أول الباب ، يحملان عبارة « فن التعبير » ، شرحا مبسطا لما أسماه « علم التعبير » يبين فيه أن تعبير الرؤى والأحلام ، علم له مقدمات . « جرى المصنفون على وضعها تمهيدا للجداول التى تتضمن أسماء الأشياء التى يحتمل ظهورها فى الرؤيا ، وما يراد بها من معان [. ولهذا وجب ألا يستفتى المعبر الجداول . إلا فى حدود القواعد والقوانين ، التى رسمها هؤلاء المصنفون فى مقدماتهم ، وليس أمرها بالهين اليسير^(٣١) »

ويورد المؤلف رأى ابن خلدون ، فى أن للتعبير «قوانين كلية» تفسر بها المراتب الغيبية فى المنام ، ورأى ابن سيرين ، الذى يقرر أن للتعبير أصولا ينبغى مراعاتها . ويذكر أيضا تعريفا من تصنيفات العلوم العربية والإسلامية ، وهو أن «علم التعبير هو معرفة الأمور الغيبية ، عن طريق التخيلات النفسانية التى تقع أثناء النوم . وهو يستلزم تفكير المرء فى الصور التى رعتها حافظته ، مما رآه فى رؤياه ، ثم محاولة إرجاعها إلى ما يشبهها ، من مدركات الحس متى وعاما من قبل ، ثم استخدام الخيال والذاكرة فى الانتقال من شئ إلى شئ موجب له ، إلى آخر مؤد إليه ، وهكذا حتى يهتدى آخر الأمر ، إلى أول شئ كان السبب فى تخيل هذه الصورة الأخيرة التى وقعت فى الرؤيا ، وبتجريد مدركات النوم عن الصور التى كساها فيها الخيال على هذا النحو ، يصل المعبر إلى حقيقة هذه المدركات» (٣٢) . ويستطرد المؤلف بعد ذلك فيذكر نماذج من قوانين علم التعبير ، ثم يعلق عليها بقوله : «وهذه النماذج يمكن اعتبارها قوانين عامة وقواعد كلية ، لا تقتصر على زمان ولا تتصل بمكان ، وهى كلها على اتصال بعضها ببعض الآخر ، حتى لتؤلف كلا واحدا يبرر اعتبارها علما بالمعنى الحديث» (٣٣) .

وبينما يذكر الدكتور توفيق الطويل فى الفصل المشار إليه ، أن تعبير الرؤى والأحلام علم تتوافر له كل شروط العلم ، بوصفه قضايا واقعية ، مجزوما بها ، وذات دلالات تدل عليها ، لا يفعل ذلك فيما يتعلق باعتباره التعبير فنا له مواصفاته . ولكنه بدون قصد منه ، عندما ينتقل إلى توضيح ما اعتبره قانونا ثانيا لعلم التعبير ، يقول : «فإن الرمز الذى يمثل المعنى لا يظهر عفوا واتفاقا ، وإنما يقع المعنى للنفس ، فيتخير الخيال الرمز الذى يلائمه ، ويصب المعنى فيه ، وبهذا تقوم بين الرمز ومعناه صلة لا يستقيم بغيرها فن التعبير» (٣٤) ، ولما كان لم ينتبه إلى التناقض الذى وقع فيه ، بذكر «فن التعبير» فى سياق حديثه عن القانون الثانى لعلم التعبير فإنه لم يلحظ أن عباراته التى ذكرها ، تحمل فى طياتها تعريفا مقتضيا لفن التعبير ، الذى ينحصر فى «تخير الخيال الرمز الذى يلائمه ، ويصب المعنى فيه» ففى عملية التخير هذه ، يكمن ذكاء متقد ، وخيال مبدع ، وسعة اطلاع تكاد تتجاوز حدود التصور ، فإذا لم يسعف المعبر ذلك كله ، كان عليه أن يجتهد برأيه ، القائم من غير شك على صدق انطباعاته وفيض مشاعره ، فى تراث هادئ وتأمل عميق وتبصر شامل ، يمكن من الغوص على المعانى ، واقتناص الصحيح المناسب . هذا بالإضافة إلى ما يقتضيه فن التعبير ، من قوة ملاحظة المعبر وسلامة تفكيره وخبرته بخفايا النفوس ، وإلمامه بشئون الحياة الاجتماعية فى شتى الثقافات ، وحفظه لكتاب الله وسنة رسوله ، ووقوفه على العلوم اللسانية وما انطوت عليه من ترادف الألفاظ واشتقاق الكلمات وتصريف الأفعال ونحو ذلك ، فضلا عن معرفته الواسعة بالشعر والنثر والحكم والأمثال والقصص والأساطير» (٣٥) .

ولعل أطرف ما فى فن التعبير ، الرموز التى يراها النائمون ، من سابق مدركاتهم الحسية ، وتمثل معانى تربطها بها صلة تشابه أو تضاد ، وتختلف دلالات الرمز الواحد منها ، فى الأمة الواحدة والملة الواحدة ، باختلاف ثقافات الأفراد وأعمارهم وأنواعهم وأحوالهم المدنية ، وحرفهم ومهنتهم ، كما تتغير هذه المعانى بتغير المجتمعات ، والمعتقدات الدينية . فرؤية الرمانه تفسر وفق مهنة الراى أو وظيفته ، فهى فى يد الحاكم مدينة يفتحها ويستولى عليها ، وفى يد الناسك المتعبد كتاب يقرؤه ، وفى يد الأعزب امرأة يتزوجها . ورؤية الطين فى الهند محنة وبلية ،

وفى الجزيرة العربية يمن وبركة . ورؤية الحزن والبكاء فرح وسرور ، ورؤية الوداع تدل على التلاقي ، لأن قلب وداع ع ا د و ، ورؤية السيل عداوة وحرب ، فقد قال الشاعر : «فالسيل حرب للمكان العالى » . هذا ويدل البحر على الحاكم ، سلطانا أو ملكا ، وتدل الحية على العداوة . وكل هذه الرموز مما هو فى ذهن الإنسان مترسب . وهنا يكمن الفن فى المراثيات الغيبية ، إذ تمر بالرائى أو الحالم الأحداث ، فتترك فى ذاته اللاواعية آثارها ، وهو كالفنان تماما ، إذا هم بإبداع مراثيات غيبية ، استثار ما سبق أن مر به من ذكريات وصور ، وربما ثار هذا كله من تلقاء نفسه ، ثم ألفت بين العناصر المناسبة لتكوين صورته الفنية الجديدة^(٣٦) .

ولا زلت أذكر تلك القصة الطريفة عن الإمام مالك وابن سيرين . فقد قال مالك لابن سيرين ، الذى ذاع صيته فى تفسير الأحلام فى عصره : «يا ابن سيرين ، اتخذ لك مهنة ، فما تفسير الأحلام بمهنة » . ولما كان ابن سيرين يجيد الحياكة ، فقد فتح محلا لحياكة الملابس ، ونفض يديه من تفسير الأحلام . وبعد ذلك بشهور رأى مالك فى المنام ملك الموت عزرائيل ، فارتاع وسأله متى يحين حينه ، فرفع عزرائيل ذراعه ، ووجه إليه باطن كفه ، فاردا أصابعها الخمسة ومفرقا إياها ، ثم اختفى . واستيقظ مالك على الفور ، وأخذ يفكر حائرا ، عما تعنيه إجابة عزرائيل الحركية ، التى تركزت فى الرقم خمسة ، وما إذا كانت تعنى وفاته بعد خمسة أيام ، أو خمسة أسابيع أو خمسة أشهر ، أو خمس سنين . ولما أعياه التفكير فى هذا الأمر الشاغل ، ذهب إلى ابن سيرين يرجوه تعبير رؤياه الشديدة الغموض والباعثة على القلق . وبعد أن عاتبه ابن سيرين ، أجابه قائلا : «إن هذه الإشارة من كفه ، ترمز إلى الأمور الخمسة ، التى سألت عن واحد منها ، التى لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى ، والتى يعددها فى آخر سورة لقمان ، فيقول : إن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما فى الأرحام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت^(٣٧) » . فشكره مالك واعتذر له ، وأباح له مزاوله مهنة تفسير المراثيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، لما فى ذلك من نفع للناس ، بدون خروج على طاعة الله ورسوله .

ويختم الدكتور توفيق الطويل كتاب الأحلام ، بفصل هام يبحث فيه مكان المسلمين فى مجال التفكير فى فن التعبير ، ويفتح عن أصول أفكارهم ومنابعها ، ويتوسم الآفاق المستقبلية القريبة والبعيدة . وهو بادئ ذى بدء ، يقرر أن أفكارهم تتوافق مع طبيعة التفكير الإنسانى ولا ترتبط بمكان أو زمان بعينه ، فيمثلها تقرير العلاقة بين الرموز ومعانيها أو بينها وبين أصحابها ، وهذا التفكير إنسانى عام كله ، وهذا ما جعل من التعبير علما ذا أصول . أما إذا جردت هذه الأصول وقواعدها ، من الرموز التى تفسرها والصور التى توضحها ، وما يؤيدها من استشهادات ، فعندئذ يمكن فصلها عن البيئة العربية وثقافتها ، ويصبح من الجائز التفكير فى مصادر غريبة تكون قد نبعت منها . وقد تبين من البحث الدقيق أن أهم المصادر التى قد أثرت فى تفكير المسلمين ، كان كتاب «أرطيميدورس» بمقالاته أو أبوابه الخمسة التى نقلها حنين بن اسحق إلى العربية والتى ألبسها المؤلفون المسلمون ثوبا عربيا ونفثوا فيه روحا إسلامية ، وطعموه بعناصر الثقافة الفرعية فى كل بيئة محلية ، وشجعهم على ذلك أنه

كان يسلم بالرؤى الصادقة ، الموحى بها من الملائ الأعلى ، كما يهتم بالأحلام الصادرة من حياة النائمين اليومية التى تشتمل على أساليب معيشتهم ، وقيمهم ومعتقداتهم ، وعاداتهم وتقاليدهم ، وحرفهم ومهنهم ، وأدواتهم التى يستعملونها ، ومفرداتهم اللغوية ، وأمثالهم وحكمهم ، وأساطيرهم الشعبية^(٣٨) .

ويظهر الدكتور توفيق الطويل اهتماما عظيما بكشف النقاب عن مصادر «أرطميدورس» نفسه ، إذ يجد أن مؤرخى المراثيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، يقررون أن آراءه لم تكن أصيلة ، وإنما اقتبسها من التراث الشرقى القديم : البابلى ، والهندي ، والمصري ، وبذلك يكون المفكرون الإسلاميون قد استردوا كثيرا من تراثهم . وعلى أية حال فإنه لمن المؤكد أن ابن سيرين ، إمام المعبرين المسلمين ، لم ينقل من «أرطميدورس» شيئا ، لأنه توفى قبل ترجمة هذا الكتاب الأم ، بحوالى مائة عام^(٣٩) ، والمعقول أن المفكرين المسلمين ، قد نقلوا عن ابن سيرين وعن «أرطميدورس» وعن آخرين ممن نقلوا عنه ، فضلا عن أفكار أسلافهم الخاصة ، منذ أول عهدهم بالحياة ، شأنهم فى ذلك شأن سائر الشعوب ، وكثيرا ما يشير إلى ذلك مؤرخو علم التعبير ، الذين أثبتوا أن التماس الرؤى بالدعاء إلى الإله الأعلى ، طريقة مصرية تشهد عليها أوراق البردى^(٤٠) .

وما يستحق الذكر أيضاً ، أن الرؤى والأحلام كانت حتى أواخر القرن التاسع عشر ، تعد مع العرافة والنجامة وكل ما يستجلى به الغيب من الخرافات ، التى كانت تشيع بين جماهير الشعب شيوعا واسع النطاق . ولا جدال فى أن «فرويد» هو أول من درس الأحلام دراسة منهجية تجريبية ، نشرت له فى مجلد ضخيم بعنوان : تفسير الأحلام قبيل مطلع القرن العشرين ، كان عمدة المؤلفات فى المراثيات الغيبية ، وأحدث عاصفة عنيفة من النقد والتقريب فى الوقت نفسه ، وأدى إلى بحوث شتى فيها ظهرت فى مئات المؤلفات بمختلف اللغات ، وكلها تخضع للفكر السيكلوجى الحديث ، الذى يعد «فرويد» رائده غير المنازع . فهو يرى أن الأحلام أعراض نفسية ، تستلزم دراستها منهجا موضوعيا ، للكشف عن مضامينها وعللها ومنغزاها ، ومن ثم تكون علة المضمون الظاهر لكل حلم ، كامنة فى العمليات النفسية المستقرة فى اللاشعور ، فهى مصدره ، وبها يتسنى تأويله . وهكذا يستعين «فرويد» فى تفسير الحاضر بالماضى ، والظاهر بالخفى الذى طواه النسيان . أما اللاشعور الذى يركز عليه فى دراسته ، فمكتسب وليس فطريا موروثا ، وقد كان التوصل إلى مغزى الحلم قبل ظهور كتابه أمرا متعذرا ، إذ كان البحث عن ذلك ، يفتقر إلى منهج موضوعى يهدى إلى كشف المغزى . فلما اتجه «فرويد» إلى وضع هذا المنهج الذى جعل أساسه التداعى التلقائى الحر ، ورد الرموز إلى معانيها الخفية ، أمكنه تحويل التناقض الظاهرى فى الأحلام ، إلى اتساق منطقى يفصح عنه تحليل المضمون الصريح ، وكشف المغزى الحقيقى لكل ما يبدو فى الأحلام أعراضا مجازية مقنعة ، وهو تحقيق رغبة مكبوتة أو سافرة ، كثيرا ما يود صاحبها عدم الكشف عنها ، وبخاصة إذا كانت غير مباحة ، وهذا هو حجر الزاوية فى نظرية «فرويد» عن الأحلام ، وهى أنها تحقيقات مقنعة لرغبات مكبوتة وعزائم مجبطة^(٤١) . وقد أثارت نظرية «فرويد» بحوثا كثيرة ومتنوعة ، أجراها العلماء المهتمون بالمراثيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، وأدت إلى وجهات نظر شتى ، طوعت بدورها للبحث المنهجى الموضوعى .

وفى ختام عرض هذه الدراسة الرائدة عن الأحلام والتعليق عليها ، أود أن أبرز حقيقة بالغة الأهمية وهي أنه ، على الرغم من انقسام المرميات النومية الغيبية ، إلى رؤى روحانية صادقة ، وأحلام دنيوية مادية ، فإن الدكتور توفيق الطويل كان حاسما فى اختيار الأحلام عنوانا لدراسته المنشورة ، وبذلك كان صادقا مع نفسه ، فى ترجيح وجهة النظر التى ترى أن الرؤيا ليست وحيا إلهيا ، وهكذا نزعها من محيطها الغامض ، وأطلق العنان ، كفيلسوف باحث ، للنظر العقلى المجرد ، لدراسة ما استصوبت تسميته «المرميات الغيبية» ، لأنها تشمل الرؤى والأحلام ، وما اختار هو أن يسميه أحلاما ، لأنه لا يفرق بين الرؤى والأحلام ، ويعتبرها كلها أحلاما ، ويقول فى حذر واستحياء ، أنه انتهى من بحثه ، «إلى مجرد الترجيح فى عدم اعتبار الرؤيا وحيا إلهيا ، وبذلك نزعناها من مجالها الشائك ... وهذا الترجيح لم نجد ما يرر تحويله إلى يقين جازم» (٢٢) .

حواشى :

- (١ ، ٢) توفيق الطويل ، الأحلام : دراسة للمذاهب الإسلامية - فلسفية وصوفية ودينية - فى موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها فى الدين والتراث اليونانى والشرقى القديم ، وبيان ما يقابلها عند المحدثين من علماء النفس - القاهرة ، مكتبة الأناضول ، ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م ، ص. ١٨ ، ١٩ .
- (٣) أنظر الأحلام ، ص . ص ٢٢ - ٢٤ .
- (٤) أنظر توفيق الطويل (١) العرب والعلم : فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ .
- (٢) فى تراثنا العربى الإسلامى ، الكويت ، عالم المعرفة ، ١٩٨٥ .
- (٥) الأحلام ، ص ١١ .
- (٦) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٢ ، ١٧ .
- (٧) الأحلام ، ص . ص ١٩٥ ، ١٩٦ .
- (٨) أنظر George G. M. James, Stolen Legacy : The Greeks were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians, San Francisco, Julian Richardson Associates Publishers, 1976 .
- (٩) سعيد العزيز صالح ، الأسرة فى المجتمع المصرى القديم ، القاهرة ، المكتبة الثقافية ، ص . ص ٨ ، ٩ .
- (١٠) الأحلام ص . ص ٣٠ ، ٣١ .
- (١١) الأحلام ، ص ٣٢ .
- (١٢) «سورة النبأ» ، الآيات ٩ - ١١ .
- (١٣) أنظر الأحلام ، ص . ص ٤٠ - ٤٤ .
- (١٤) الأحلام ، ص ٥٥ - ٥٦ .
- (١٥) أنظر الأحلام ، ص ٥٦ .
- (١٦) «سورة الصافات» ، الآية ١٠٢ .
- (١٧) «سورة يوسف» ، الآيات ٤ ، ٣٦ ، ٤٣ .

- (١٨) «سورة الإسراء» ، الآية ٦٠ .
(١٩) «سورة الفتح» ، الآية ٢٧ .
(٢٠ ، ٢١) الأحلام ، ص ٩٣ .
(٢٢ ، ٢٣) أنظر الأحلام ، ص ٩٤ .
(٢٤) الأحلام ، ص ١٠٧ .
(٢٥) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٢٨ ، ١٣٥ .
(٢٦) أنظر الأحلام ، ص . ص ٦٩ ، ٧٨ .
(٢٧) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(٢٨) أنظر الأحلام ، ص ١٢٥ .
(٢٩) الأحلام ، ص ١٥٢ .
(٣٠) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٦٣ ، ١٨٢ .
(٣١) الأحلام ، ص ١٦٤ .
(٣٢) الأحلام ، ص ١٦٧ .
(٣٣) الأحلام ، ص ١٦٨ .
(٣٤) الأحلام ، ص ١٦٩ .
(٣٥) أنظر الأحلام ، ص ٧٣ .
(٣٦) أنظر الأحلام ، ص ١٤٦ .
(٣٧) «سورة لقمان» ، الآية ٣٤ .
(٣٨) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٨٥ - ١٩٢ .
(٣٩) أنظر الأحلام ، ص ١٩٦ .
(٤٠) أنظر الأحلام ، ص ١٩٧ .
(٤١) أنظر الأحلام ، ص . ص ٢٠٨ - ٢١٣ .
(٤٢) الأحلام ، ص ٢٠ .

تحليل كتاب :

الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية

تأليف د. توفيق الطويل

د. عاطف العراقي

تحتل الدراسات المقارنة مكانة كبيرة فى تاريخنا الفكرى الأدبى والفلسفى . وما لا شك فيه أن هذه الدراسات تحتاج ممن يتصدون لها إلى جهد كبير وإطلاع غزير ، إذ أن الباحث فى هذا المجال لابد له وأن يتعرف على جوانب الاتفاق وجوانب الاختلاف بين مجالين يقارن بينهما وبحيث يبين لنا مدى التأثير والتأثير بين كل مجال والمجال الآخر .

من هنا كان ترحيبنا بالكتاب الذى صدر منذ أسابيع قليلة وهو كتاب : الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية .

لقد قام بتأليف هذا الكتاب الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، وهو من هو فى مجال البحث والاستقصاء والتحليل والموازنة والمقارنة . وحين يتصدى للتأليف فى هذا المجال ، فإنه كان يملك أدوات البحث التى تلزم الدارسين لهذا المجال . وقد سبق للدكتور توفيق الطويل أن قدم لنا العديد من الدراسات المقارنة ومن بينها كتاب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، وكتاب قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام ، وكتاب الأحلام ، وغيرها من كتب تكشف عن قدرة مؤلفها العلمية وقدمه الراسخة فى هذا المجال ، مجال البحث والدراسة . إنه يسير واثق الخطوة حين يكتب ويحلل ويوازن ، وواثق الخطوة يمشى ملكا .

والكتاب الذى بين أيدينا اليوم والذى نعرض لتحليله ونقده ، هذا الكتاب الذى تشرفت بالشكر الذى وجهه إلى فى الصفحات الأولى من هذا الكتاب ، هذا الكتاب يقع فى ١٧٦ صفحة ويتضمن مجموعة من الفصول والأبواب . وهو يعد ثمرة للقراءة المتصلة المستمرة من جانب الدكتور توفيق الطويل ، ثمرة للعديد من الأفكار التى

أشار إليها فى عديد من كتبه الأخرى والسابقة على هذا الكتاب ، ثمرة للتأمل الطويل ، ثمرة لنظراته الثاقبة المتأنية .

ونود أن نشير بإيجاز إلى موضوعات فصول وأبواب الكتاب ، وذلك قبل الشروع فى تحليلنا النقدى لبعض المجالات التى بحث فيها مؤلفنا الفاضل وأستاذنا القدير الدكتور توفيق الطويل .

عنوان الباب الأول : مقدمات علمية فى موضوع الحضارة . وينقسم هذا الباب إلى مجموعة من العناصر والنقاط ، من بينها الحديث عن نشأة الحضارة ونموها ، ودور المجتمع فى قيام الحضارة ، وتفنيد نظرية الأجناس ، ومواثيق السلام ومصيرها بين أوروبا فى الغرب والمسلمين فى الشرق ، والمواثيق فى اتفاقية السلام مع المسلمين .

أما الباب الثانى فموضوعه الكشف عن مسيرة الحضارة الأوروبية الحديثة .

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول : أوروبا فى عصر النهضة .

الفصل الثانى : مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن الثامن عشر .

الفصل الثالث : مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن التاسع عشر .

الفصل الرابع : مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن العشرين .

هذا عن الباب الثانى بفصوله الأربعة التى تنقسم إلى مجموعة من العناصر والنقاط سنقف عند بعضها بعد قليل .

أما الباب الثالث فقد انقسم إلى فصلين ، يدرس الفصل الأول مقدمات الحضارة الإسلامية ويحلل الفصل الثانى الحضارة الإسلامية فى عصرى الراشدين والأمويين .

وموضوع الباب الرابع ، مسيرة الحضارة الإسلامية فى العصر العباسى .

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول : الحضارة الإسلامية فى عصر الترجمة من منتصف القرن الثامن حتى آخر القرن التاسع .

الفصل الثانى : الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى فى القرنين العاشر والحادى عشر .

الفصل الثالث : تدهور الحضارة الإسلامية بالشرق خلال القرنين الثانى عشر وما بعده .

الفصل الرابع : الموازنة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية .

هذا عن الباب الرابع والذى يعد امتدادا للحديث عن الحضارة الإسلامية التى ركز عليها المؤلف ابتداء من الباب الثالث وعلى النحو الذى أشرنا إليه .

أما الباب الخامس والأخير من أبواب الكتاب ، فإنه يعد تعبيراً عن التقاء الشرق والغرب . إن عنوان هذا الباب هو : اللقاءات الحضارية بين الأوربيين في الغرب والمسلمين في الشرق .

وقد انقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالي :

الفصل الأول : انفتاح العالم الإسلامي على اليونان قديماً .

الفصل الثاني : أوروبا تنقل التراث الإسلامي في صقلية .

الفصل الثالث : أوروبا تنقل التراث الإسلامي في بلاد الأندلس .

الفصل الرابع : أوروبا تنقل التراث الإسلامي أثناء الحروب الصليبية .

هذه هي فصول الباب الخامس والأخير من أبواب الكتاب . ولم ينس المؤلف أن يذكر أسماء بعض المصادر والمراجع التي رجع إليها حتى تكتمل الفائدة من هذا الكتاب . والمصادر والمراجع التي ذكرها هي مجرد نماذج ، إذ أن الدكتور توفيق الطويل قد رجع إلى حشد كبير من المراجع والمصادر . إنني أعلم ذلك تماماً وقد كنت على صلة به طوال قيامه بتأليف هذا الكتاب وكم تناقشنا في العديد من الموضوعات والمسائل التي اهتم بدراساتها بين ثنايا صفحات الكتاب ، وكانت مناقشاتنا تلور في كثير من جوانبها حول العديد من المراجع .

واهتمام مؤلفنا الدكتور توفيق الطويل بذكر مصادره ومراجعته إنما يدلنا على موضوعيته في البحث وأمانته العلمية والتزامه بالبعد الأكاديمي .

موضوعات كثيرة إذن تصدى مؤلف الكتاب لبحثها ودراستها وسبر أغوارها . وابتداء من مقدمة الكتاب ، نجد مؤلفنا حريصاً على ذكر العديد من القضايا والآراء . إنه على سبيل المثال يشير إلى قضية التفرقة بين الشعوب ، أي القول بشعوب متحضرة وشعوب غير متحضرة ، وهو يفند هذا الفصل بين الشعوب . إنه يقول : بسبب التقدم الحضاري (العلمي التكنولوجي) الذي حققته أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر ، ذهب الباحثون من أهلها إلى أن الحضارة لا تضاف لغير الشعوب الأوروبية ، فهي وحدها المجتمعات المتحضرة ، أما غيرها من شعوب الأرض فهي الشعوب المتوحشة أو البربرية أو غير المتحضرة . وفرق هؤلاء الباحثون بين هاتين الطائفتين من الشعوب على أساس من التقدم العلمي والتكنولوجي ، دون نظر إلى المعايير الأخلاقية أو الروحية . لكن الباحثين من الغربيين في القرن العشرين قد عدلوا عن ذلك التصور ، فلم يعودوا يفرقون بين شعوب متحضرة وشعوب همجية غير متحضرة ، لأن مفهوم الحضارة ومفهوم التقنية (التكنولوجية) قد تغيرا في أذهانهم عن ذي قبل فالباحثون اليوم على اتفاق في أن لكل شعب - همجياً متخلفاً أو متمديناً متطوراً حضارته (ص ٧-٨) .

هذا ما يقوله الدكتور توفيق الطويل في الصفحات الأولى من كتابه . وهو قول صحيح وإن كان يحتاج إلى مناقشة مستفيضة ، إذ أن رأي بعض الباحثين في القرن التاسع عشر بصفة خاصة إنما كان يستند إلى التمييز بين الشعوب على أساس نظرية الجنس السامي والجنس الآري ، بمعنى أن العرب وهم من الجنس السامي ليس لديهم

القدرة على الإبداع والتفلسف وذلك على العكس من الجنس الآرى (الشعب الأوربي بصفة خاصة) ، إذ أن من ينتمون إلى هذا الجنس هم وحدهم لديهم القدرة على إبداع المذاهب الفلسفية .

وإذا كان المؤلف قد خصص الفصل الأول كما قلنا لدراسة المقدمات العلمية لموضوع الحضارة ، فإنه كان من المنطقي إذن - وهذا هو ما فعله المؤلف - مناقشة العديد من النظريات حول الحضارة وقيامها ، وهل يرجع قيامها إلى المجتمع ، أم يرجع قيامها أساسا إلى الفرد ، أم أن بناء الحضارة يعد تعبيرا عن مشاركة الفرد والمجتمع .

ولا يكتفى الدكتور توفيق الطويل بالحديث عن نشأة الحضارة من حيث أسبابها البشرية ، بل إنه يناقش الآراء حول الأسباب الجغرافية ، ويرد أيضا على آراء الذين يفصلون بين الشعوب فكريا على أساس نظرية الجنس السامي والجنس الآرى وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه .

إنه يرد على من أرجعوا الحضارة أساسا إلى البيئة الجغرافية ، أى القول برد الحضارة والتقدم إلى المناخ المعتدل البارد ، والقول بأن جميع المناطق الحارة بالتالى سكانها متخلفون متأخرون . إن الدكتور توفيق الطويل لا يرتضى لنفسه هذا الرأى إنه يقول : الرأى عندنا أنه إذا كان من الحق أن يقال إن للبيئة والظروف الجغرافية أثرها فى دفع الناس إلى العمل ، أو إلى الإحباط أو التوقف عن النشاط البدنى والذهنى ، فإن من الحق كذلك أن يقال إن الظروف الطبيعية أو الأحوال الجغرافية ليست العامل الوحيد أو الأهم فى قيام الحضارة واستمرار مسيرتها ، إن فى العالم شعوبا تميل إلى التكاسل والاسترخاء طلبا للراحة وتلتمس لذلك عذرا فى الجو الذى لا يرويه فى بلادهم ملائما للعمل مغريا بالنشاط فليست ظروف البيئة الجغرافية هى العامل الأول أو الأهم فى نشأة الحضارة أو نموها ، وإن كان من الضرورى لمن يكاد ويعمل وينتج أن يجد فى وطنه جزاء ملائما لعمله ومكافئا لنشاطه (ص ١٥ - ١٦) .

وينتقل بناء الدكتور توفيق الطويل بعد إثارته للعديد من القضايا والآراء فى الباب الأول من كتابه ، إلى الحديث عن مسيرة الحضارة الأوربية الحديثة وذلك فى الباب الثانى من كتابه .

ونود الإشارة إلى أن مؤلفنا له رؤيته الواضحة الدقيقة حول كل نظرية يعرض لها . نقول هذا سواء اتفقنا أم اختلفنا مع الدكتور توفيق الطويل حول رأى أو أكثر من الآراء التى يقول بها . إن شخصية الدكتور توفيق الطويل تظهر طوال صفحات كتابه من أولها إلى آخرها . فهو يحلل ويناقش ويوازن وهو يعرض الرأى أولا من جميع جوانبه ، وذلك قبل أن يتصدى بعد ذلك لنقده وبيان أوجه القوة وأوجه الضعف فيه . إنه لا يعتقد بآراء مسبقة ، بل إنه يعرض عرضا موضوعيا أميناً لكل رأى من الآراء حول النظرية التى يقوم بدراستها ، ثم يأخذ بعد ذلك فى الانتقال من البعد الموضوعى إلى البعد الذاتى النقدى . ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء بأن الدكتور توفيق الطويل يتمتع بحضور دائم للشخصية .

لقد تحدث المؤلف فى الباب الثانى عن مسيرة الحضارة الأوربية الحديثة كما سبق أن أشرنا . وهو يهتم بدراسة الخصائص التى تميز الحضارة ، أكثر من إهتمامه بالتأريخ للحضارة فى كل عصور التاريخ .

فهو يعرض للإصلاح الدينى فى عصر النهضة والفلسفة وعصر الكشف الجغرافية ، والفن وهكذا إلى آخر المعالم التى تميز عصر النهضة الأوروبية .

ومؤلفنا فى مجال الدراسة المقارنة إنما كان يركز أساسا على فكرة التأثير والتأثير ويبين مزايا وعيوب النهضة الأوروبية ويذكر العديد من الآراء حول هذا المجال الذى تصدى لبحثه .

فهو يقول فى الصفحات الأخيرة من الفصل الأول من هذا الباب : إن أغلب المحدثين من مؤرخى الفن يرون أن مفهوم عصر النهضة هو عصر الإنسانية ، تميزه روح جديدة تفيض بالحرية وشعور جديد بالفرد وواقعية جديدة فى تصور الطبيعة المحسوسة . أى إحياء الاهتمام بالإنسان فى حياته اليومية بعد أن كان عصر الإيمان ، العصر الوسيط ، يتوجه بالاهتمام إلى الجنة والجحيم والخلود ، ومن ثم كان الاهتمام بالزهد فى لذات الحياة ومباهجها ، فأصبح الاهتمام بالإنسان منكراً للزهد الذى ساد العصر الوسيط ، ومن هنا نشأ الاهتمام بطرق التفكير اللاهوتى والسلوك الدينى ، أما بالنسبة لعصر النهضة ، فقد نشأ بالنزوع إلى التحرر من السلطة الكنسية واعتبار النزعة الإنسانية أساسا للنهضة الفكرية والعلمية ... إن كثيرا من الباحثين المحدثين والمعاصرين يرون أن عصر النهضة هو الذى أمد عالمنا الجديد بأكثر مقومات حضارته الراهنة وكان مصدرا هاما من مصادر ثقافتنا ومدنيتنا فى عصرنا الحديث . وأصحاب هذا رأى اعتنقوه بعد دراسة واعية متبصرة . (ص ٤٢-٤٣) .

وبواصل الدكتور توفيق الطويل حديثه عن الحضارة الأوروبية فيتحدث عن الانقلاب الصناعى العظيم (٤٦ - ٤٨) وعن عصر التنوير (من ص ٤٩ إلى ص ٥١) وعن الثورة الفرنسية (من ص ٥١ - ٥٣) .

فهو فى الصفحات القليلة التى كتبها عن عصر التنوير يحدد لنا أبرز خصائص دعوة التنوير عند أصحابها . إنها تعد حركة فلسفية تتميز بفكرة التقدم ورفض الثقة بالتقاليد ، والإيمان بالعقل والتفاؤل بالمستقبل . وكان رواد حركة التنوير يؤمنون بأن العلوم الطبيعية والرياضية تنمو وتتقدم ، وأن تطبيق دراستها عمليا يؤدي إلى ما نسميه بالتكنولوجيا التى تعد قوام الحضارة حتى أيامنا الحاضرة .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد تحدث فى الفصل الثالث من الباب الثانى عن مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن التاسع عشر ، وتضمن حديثه الإشارة إلى أظهر معالم الانقلاب فى ذلك القرن وأسبابها ، فإنه كان باستمرار يبين لنا مزايا التقدم التكنولوجى الحضارى وعيوبه . إنه يتحدث مثلا عن أثر المخترعات الحديثة فى الصناعة وينتقل من الحديث عن الجوانب المزدهرة إلى الكلام عن سلبيات الانقلاب الصناعى فى ذلك القرن ، هكذا يشعر القارئ بمدى الجهد الذى قام به مؤلف الكتاب فى دراسة العديد من الحجج المتعارضة . وفى دراسته للحضارة الأوروبية فى القرن العشرين ، يعرض علينا آراء من أنكروا وجود فكرة التقدم فى مسيرة الحضارة الغربية عن طريق تأكيدهم على أن هذه الحضارة قد شاخت وفقدت حيويتها وإمكاناتها وأعوزتها الروح التى تمكنها من الصمود للتحديات ومواصلة السير فى طريقها لأنها أخذت تنهار وتميل إلى الزوال .

ولكن الدكتور توفيق الطويل وهو يعرض علينا آراء المتشائمين من مسيرة الحضارة الغربية ، فإنه يذكر لنا آراء من يدافعون عن الحضارة الغربية . فهو يقول : إن تيار التشاؤم من حاضر الحضارة الغربية ومستقبلها ، لا يمنع من القول بأن بين أئمة الفكر المعاصر من يشيدون بتلك الحضارة ويرفعونها فوق كل ما سبقها من حضارات وفي مقدمة هؤلاء الفيلسوف الإنجليزي الفريد نورث هويتهد ومن ذهبوا مذهبه ، بل إن من المعاصرين من أوساط المثقفين وعليتهم من الأوروبيين برغم علمهم بنقائصها من لا يزالون فخورين مزهوين بحضارتهم التي يرونها المثل الأعلى لكل شعب يتطلع إلى التحضر . (ص ٧٤ - ٧٥)

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد غلب على دراساته في الباب الأول والباب الثاني الحديث عن الحضارة الأوروبية على النحو الذي أشرنا إليه ، فإنه يركز في الباب الثالث والباب الرابع من كتابه على الحديث عن الحضارة الإسلامية العربية ، إن مؤلفنا يثير العديد من القضايا والآراء أثناء دراسته للحضارة الإسلامية العربية . إنه يبين لنا حين يسأل : الحضارة إسلامية أم عربية ، إن الحضارة التي نحن بصددتها تعد حضارة عربية إسلامية . إنه يقول : كان الإسلام في بدايته حضارة عربية ، والمسلمون هم العرب واللفظان مترادفان ، ومن أجل هذا أمر عمر بن الخطاب بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب ، فأصبح جميع أهلها مسلمين أى عربا . وقوام الإسلام هو القرآن وقد نزل بلغة العرب ، وعندما تغلب الصحابة على دولتي الروم والفرس كانوا يعتقدون أنه لا يسود إلا العرب . (ص ٨٤) .

ويكشف لنا الدكتور توفيق الطويل عن دعوة الإسلام إلى العلم والنظر العقلي (ص ٨٧-٩٣) ودعوته إلى القيم الأخلاقية العليا (ص ٩٣-٩٧) . وكلام المؤلف عن هذين الجانبين وغيرهما في كتابه يكشف عن اتساقه مع ما سبق أن تحدث عنه في دراسته للحضارة الأوربية . فالحضارة لا تقوم بدون معايير خلقية انسانية عقلية .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد ركز في دراسته للحضارة الغربية كما سبق أن أشرنا على بيان خصائص تلك الحضارة ، فإنه في دراسته للحضارة العربية الإسلامية يفعل نفس الشيء . إن هذا يعد واضحا تمام الوضوح وخاصة في الفصل الثاني من الباب الثالث والفصل الأول والثاني من الباب الرابع . وهو يركز على قضية الترجمة التي على أساسها قدم لنا العرب العديد من المعارف الطبية والفلكية والرياضية والعلوم المنطقية والفلسفية .

وقد كان بوجدنا أن يتوسع المؤلف في دراسته للعديد من القضايا وبحيث يقف وقفة أطول ، وقفة شاملة وخاصة أن دراسته لبعض الموضوعات لم تتعد أكثر من بضعة سطور أو صفحات ، ولكن يبدو أن اتساع موضوع الكتاب قد جعل مؤلفه يشير مجرد إشارات سريعة إلى بعض الجوانب رغم أنها كانت تحتاج كما قلنا إلى دراسات كثيرة مطولة . ولا نود الوقوف طويلا عند بعض الآراء الجزئية التي ذهب إليها أستاذنا توفيق الطويل ونختلف معه فيها ، من بينها ذهابه إلى أن حضارة العصر العباسي كانت مجرد امتداد وتطوير لحضارة الأمويين (ص ١١١) ، إذ نعتقد من جانبنا أن الترجمة في العصر الأموي كانت بطريقة بدائية ولم تزدهر الترجمة حقيقة إلا في العصر العباسي . وأيضا قول المؤلف بأن كتاب القانون في الطب أشهر من كتاب الرازي ، إذ نعتقد من جانبنا أن أبا بكر الرازي في طبه يفوق كثيرا ابن سينا .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد أشاد بالعديد من العلوم التي قدمها العرب ، إلا أننا نعتقد من جانبنا أن هذه العلوم قد غلب عليها الجانب الكيفي وليس الجانب الكمي ، ولذلك قدر لها أن تمثل مرحلة معينة محددة ولم يقدر لها التأثير في العلوم التجريبية في عصرنا الحديث . وويل للناس كما يقول طه حسين أن يلجأوا إلى طب ابن سينا وتذكرة داود وبحيث يفضلون هذا النوع من الطب على الطب الحديث . ولا بد أيضا أن نضع في اعتبارنا أن العلوم العربية وقد قامت في أكثر جوانبها على نظرة العناصر الأربعة عند أرسطو لا تمثل الآن إلا نوعا من التراث ، مجرد تراث ، أى يدخل في إطار تاريخ العلوم ولا يؤدي إلى التقدم العلمى بمعناه الحديث .

يضاف إلى ذلك أن الدكتور توفيق الطويل حين عقد فصلا عن تدهور الحضارة الإسلامية بالمشرق خلال القرنين الثاني عشر وما بعده ، فإن هذا الفصل قد جاء موجزا إلى حد كبير إذ أن هذا الفصل لم يتعد صفحتين من كتابه . وكان من الأفضل الوقوف طويلا عند هذا الجانب وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن الحضارة العربية كانت لها سلبيات كثيرة جدا ، وإذا كانت توجد لها مجموعة من الإيجابيات ، فإن أكثر تلك الإيجابيات إنما كان سببها اعتمادها على العلم اليونانى ، أى أن أكثر إيجابياتها إنما جاءها من الخارج أساسا وإلا كيف نفسر عدم وجود علوم عربية إلا بعد ازدهار حركة الترجمة ، تلك الحركة العظيمة التي عن طريقها عرف العرب علوم الشعوب الأخرى .

بيد أن هذه الأوجه من النقد من جانبنا لا تقلل من أهمية الباب الثالث والباب الرابع من أبواب كتاب الدكتور توفيق الطويل ، وإن كنا ننتظر من أستاذنا توفيق الطويل إدانة بل تجريم الكثير من المواقف التي تعد تعبيرا عن خنق حرية الفكر واضطهاد التفكير والمبالغة في التصفية الجسدية لأناس يقولون بأفكار ويدافعون عنها . وهل من المعقول أن نلجأ إلى لصق تهمة الكفر والإلحاد بأناس كبار من أمثال الحلاج والسهورردى وهما من أعظم صوفية الإسلام. ومهما يكن من أمر فإن حديث الدكتور توفيق الطويل عن هذه الأحداث يعد معبرا عن جانب إيجابى ، إذ أن الدكتور توفيق الطويل وهو المفكر العقلانى لم يدافع عن هذه الاضطهادات التي تمت تحت ستار الدين .

أما الباب الخامس فهو يعد كالفصول الأخرى من الكتاب ، هاما في موضوعه . إنه يكشف عن اللقاءات الحضارية بين الأوربيين في الغرب والمسلمين في الشرق . إن هذا الباب يعد تأكيداً على الفكرة التي يؤمن بها الدكتور توفيق الطويل وهي أن الحضارة لا وطن لها ، بمعنى أنه من غير الصواب قصر الحضارة على شعب دون شعب آخر وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد وجه نقده إلى نظرية الأجناس فإنه كان من المنطقى والمناسب إذن أن يكشف عن انفتاح العالم الإسلامى على الأمم ذات الحضارات القديمة كاليونان ، وفى نفس الوقت يكشف عن انفتاح أوروبا على الحضارة الإسلامية فى صقلية وعلى الحضارة العربية الإسلامية فى بلاد الأندلس ، بالإضافة إلى كشفه عن كيفية اتصال بعض الدول الإسلامية بالحضارة الأوربية فى العصر الحديث .

وعلى الرغم من إن بعض الموضوعات التي تدخل في إطار هذا الباب كانت تحتاج إلى وقفات طوال ، إلا أن الشئ الذى يحمد لمؤلفنا الدكتور توفيق الطويل هو أنه كعهدنا به دائما يعد معبرا عن نزعة متفتحة ، نزعة تنويرية.

إنه رجل يعيش فى القرن العشرين ، قرن العلم والعقل ، ولهذا فإنه منذ الصفحات الأولى من هذا الباب يدافع عن الترجمة ولا يقع فى أخطاء القائلين بالغزو الثقافى .

إنه على سبيل المثال حين يتحدث عن الترجمة يقول : الأصل فى الترجمة أنها نزوع طبيعى عند الإنسان إلى كشف مجهول ، فإن وفق إلى ذلك لذ له أن يطلع عليه غيره من الناس . ولهذا فإن المتزمتين الذين أشفقوا على قيمهم الدينية أو أعرافهم الاجتماعية فى التراث الوافد الدخيل ، كثيرا ما هاجموا الترجمة وأصحابها فى غير وفق ، ومن الضلال ما ينتاب بعضنا من زعر مما يسمونه بالغزو الثقافى ظنا منهم أنه يعنى نقل المذاهب الهدامة والترويج لموبقات وإشاعة الخمر والمخدرات والشذوذ وما يتبعه من الشهوات والنزوات وغير هذا مما يهدم قيمنا الدينية وأعرافنا الاجتماعية . ومناقشة مثل هذا العبث مضية للوقت وامتهان للعقل . (ص ١٤٣) .

هذه كلها جوانب إيجابية نجدها فى كتاب الدكتور توفيق الطويل : الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية (دراسة مقارنة) . وهذه الجوانب التى يدعو إليها الدكتور توفيق الطويل تجعلنا نقدر الجهد الذى قام به تقديرا بغير حدود . إن الدكتور توفيق الطويل هو العالم الذى يملأ أرض الفلسفة نورا ومعرفة . وكم أثار فى كتابه العديد من القضايا . كم قال بالعديد من الآراء التى تكشف كما قلنا عن تأمل دقيق ونظرات ثاقبة . وقد جاء كتابه هذا تأكيدا للقيم التى آمن بها أستاذنا الكبير طوال حياته ، وكشف عنها فى العديد من كتبه التى قدمها إلى مكتبتنا العربية . ومن حقنا أن نفخر بعالمنا الكبير توفيق الطويل ومن واجبنا دراسة أفكاره التى قال بها سواء فى كتابه الذى بين أيدينا اليوم أو فى بقية كتبه الفلسفية والعلمية .

تحليل كتاب

جون ستيوارت مل لتوفيق الطويل

د . وليم فرج

يبدأ المؤلف الكتاب بالحديث عن روح العصر تلك التي سادت إنجلترا في القرن التاسع عشر والتي لم تلبث أن تحولت من ثورة صناعية عارمة الى حركات اجتماعية وتيارات سياسية واتجاهات اقتصادية وفتوحات علمية ومذاهب فلسفية - وما تلا ذلك من تطورات ظهرت في الحياة الإنجليزية العامة . كما أن كل هذا سابر الحركات الأخرى ، التي ظهرت في شكل نظريات اجتماعية واقتصادية مثل نظرية الاشتراكيين التي جاء بها «اوين» كذلك ما تمثل من فتوحات في العلم وتطبيقات نظرياته ، واتجاهات الفلسفة ومذاهبها وظهر العديد من الأدباء والروائيين المعروفين . وفي الفلسفة تضاربت مذاهبها واستمر الجدل بينها ، فظهرت النزعة الحسية واتجاهاتها المادية الخالصة كذلك ظهر ما أنكر تلك الاتجاهات واستعان بالفلسفة الألمانية لإقرار (مثالية) روحية معارضة . كما استعار البعض من فلسفة الألمان أسلحة جديدة تقلدوها مما ساعد على نشأة مذاهب رومانسية وروحية ودينية وكان إلى جانب هذا الصراع المحتدم ، للعلم نصيب أوفى في خدمة الثورة الصناعية إلا أن العلم هنا تميز بتخصص العلماء في مختلف فروعه وتفرغهم له . وشجعهم على ذلك الحكومة واهتمت بهم الصحف والمجلات . كذلك نشأ «المجمع البريطاني لتقدم العلم» عام ١٨٣١ فظهر العلماء من أمثال (داروين) في علم الحياة ، (هرشل) في علم الفلك - كذلك ظهر في علم الطبيعة (فراداى) وفي الكيمياء (دالتون) و (دايفى) وغيرهم .

وقد ولد (جون ستيوارت مل) (١٨٠٦) في مطلع هذا القرن في محيط كل تلك الأحداث وساهم بقلمه ولسانه في تياراته وحركاته ، « وأمطر قراءه وابلاً من المقالات التي أيد فيها رهطاً من ساسة عصره الذين دانوا بنفعية بنتسام وأبيه جيمس - هم الراديكاليون الفلاسفة (ورسم لهم في مقالاته خطة حركاتهم ووجه بها

نشاطهم ، وأفاض فى المطالبة بتعديل النظم النيابية لتفادى عيوبها ورفع نظامها ، وأسهب فى تأييد الأوضاع السلمية وإقرار المبادئ القومية ومباشرة الإصلاح الاجتماعى ، وربط بين تفكيره النظرى وروح عصره ، فأنشأ فلسفة خلقية قوامها المبدأ النفعى الذى أنشأه أستاذه بنتام ، ودعا فيه إلى العمل على « تحقيق أوفى مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس » ووضع منطقاً استقرائياً أوجب فيه على المشتغلين بالبحث العلمى أن يصطنعوا الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الحسية ، ابتغاء الكشف عن حقيقتها ومعرفة عللها ومعلولاتها ، فكان بهذا أول رائد وضع قواعد البحث العلمى ، وبشر بإخضاع العلوم الأدبية والعقلية لمناهج البحث التجريبي ، كما كان ابن عصره وبيئته مصلحاً اجتماعياً وفيلسوفاً نظرياً .

وقد تناول المؤلف بعد ذلك ، الجزء الأول من سيرة (جون ستوارت مل) وكيف كان أبوه من مريدى (جيرمى بنتام) وهكذا أصبح لهذا الفتى مصدرين لإثراء فكره ، والده وبنتام مما ساعد على تأثره خاصة واشتراك بنتام ، فى تربية وتنشئة (جون) .

وفى المرحلة العمرية الأولى والتى قدرها بأنها خمسة عشر ربيعاً حصل (جون ستوارت مل) من ألوان المعرفة مامكنه بعد ذلك من أن يحتل بفلسفته مركز الصدارة فى قيادة الفكر وتوجيه الإصلاح فى أمته . كذلك كان الجو العقلى الذى نشأ فيه مساعداً له لأن ينهل العلم مبكراً وأن يسبق أقرانه فى السس وينضج قبل أوانه - وقد قيل عنه إنه شرع فى تعلم اللغة اليونانية القديمة وهو ابن ثلاث سنين - كذلك أنه قرأ وهو فى الثامنة من عمره (هيرودوتس) وست محاورات من أفلاطون - كما قرأ بعد ذلك لـ (هومير) و (تيوكيديوس) وبعض أجزاء من (سوفوكليس) وغيره . كما يقال أنه فى سن الحادية عشرة اطلع على كتاب (الخطابة) لأرسطو - كذلك تعلم علم الحساب وقرأ بعد ذلك كثيراً مما كتب (فرجيل) و (هوراس) و (البيفى) و (شيشرون) . ثم اتصل ببعض المؤلفات التى وضعت عن العلوم الطبيعية التجريبية خاصة فى الكيمياء . كما أنه قرأ (هيوم) و (روبريشون) و (جيبون) وغيرهم - كذلك قرأ الكتب التى تصور نضال المغامرين والبحارة والمكتشفين مثل (روبنسون كروسو) و (ألف ليلة وليلة) و (دون كيشوت) وكثير غيرها .

بعد ذلك درس الاقتصاد السياسى - أما فى الثالثة عشرة والرابعة عشرة من عمره فقد عاد واقتحم معقل الفلسفة التى دخلها من أقرب أبوابها ، فدرس الكتب الأربعة الأولى فى منطق أرسطو - واطلع على منطق المدرسين بعده ، كما قرأ أفلاطون وراقه منهجة الفلسفى .

وقد اتسم تعليمه الباكر على نحو يتسم بالصراحة والتزمت ، واحتمل أبوه الكثير فى المساعدة على تعلمه والذى يرى فيه وفى العلم « أن قيمته مرهونة بمدى تأثيره فى قوى الإنسان وتوجيهه لتصرفاته ، أما حشو الذهن بالمعلومات والحقائق فعبت لا طائل تحته ولا جدوى من ورائه » . وقد صرح فيلسوفنا أنه لم يتزود بثقافة دينية ولا يذكر عنه أنه كان يتردد على الكنيسة .

وقد زار الفيلسوف - فى سن مبكر أيضاً فرنسا التى قضى بها عاماً تعلم فيها الفرنسية وتنفس فى فرنسا جواً من الحرية البهيجة التى كناذ. نفتقدها فى وطنه وفى فرنسا أيضاً اتصل بالأحرار من الفرنسيين مما هبأ له الطريق

لمعرفة السياسة الفرنسية وبالنسبة لألمانيا فلم يشرع هذا الفيلسوف فى دراسة لغتها إلا متأخراً بل لم يقدر له أن يتعمق دراسة آدابها وفلسفتها طوال حياته مما جعله يجهل الكثير عن الفلسفة الألمانية الخصبة وهو فى هذا يعترف بأنه لم يقرأ (كانط) ولا (هيجل) ولا غيرهما من أتباع الفلسفة المثالية ، وإنما اتصل بفلسفتهم عن طريق شراحهم من الانجليز - وإن كانت هذه الفلسفة قد أثرت فيما بعد فى مذهبه .

وفى سن السادسة عشرة بدأ (مل) يتزعم أقرانه ويحتل مكاناً ملحوظاً من نفوس عارفيه ، وشرع فى مزاوله الكتابة ، ثم التحق الفتى بكلية تريتتى بجامعة كمبردج والتي التف حوله فيها نفر من خيرة الأقران فألف منهم جمعية تدعو الى المذهب النفعى وتبشر به . إلا أنه قطع دراساته الجامعية وعمل كاتباً فى شركة الهند مما يسر له الاتصال بالناس ومعرفة رجال الأعمال . ثم اتصل بالحركات السياسية التي عاصرتها داخل حدود وطنه وخارجها « وشارك فى تأييد ما أعجبه منها بقلمه ، وانتصر لحرية الفكر وحرية التصرف وأفاض فى تزكيتها وكتب فى مجال الإصلاح الاجتماعى وأطال فى تأييده ، وبشر بفلسفة خلقية كانت مثاراً لتطاحن المؤيدين والمعارضين ، واقتحم ميدان المنطق ووضع فيه أبحاثاً أصيلة مبتكرة ، وكان بهذا وبغيره مثلاً يضرب فى القدرة على الجمع بين النظر والعمل » .

وبدا وهو فى السادسة عشرة من عمره يكتب مقالات يدافع عن المذهب النفعى ويشهر بخصومه وساهم فى كتابة مقالات عديدة أخرى فى الكثير من المجالات . وفى العشرين أصابته أزمة نفسية حادة كان لها أبلغ الأثر فى حياته المقبلة إذ تعلم منها درسين كان لهما أبلغ الأثر فى فلسفته بعد ذلك وهما : إن من الضلال أن تكون السعادة غاية (مباشرة) أو شعوراً بها كما أنه تعلم خطر الوجدانات والمشاعر فأكد بعد ذلك فى مذهبه الأخلاقي والسياسى ضرورة العناية بتربيته . وقد تكونت جمعية للمناظرات على نمط «جمعية ادنبره للنظر العقلى » وكان (مل) أنشط أعضائها وأظهرهم قدرة وكفاية مما ساعده أن يتعلم كيف يتحدث فىطلاقة ووضوح .

وفى هذه الآونة الأخيرة من حياته خضع لتأثير المذهب الوضعى الذى نادى به أتباع (سان سيمون) ١٨٢٥ ، واستبد به الإعجاب بهذا المذهب الذى يتطلع إلى إعادة تنظيم المجتمع عن طريق العلم الذى يقضى على الفوضى ويدعم كيان المجتمع .

وقد هزت الثورة الفرنسية فيلسوفنا وعاود الاشتغال بالصحافة بضع سنين وفيها وضع فلسفة تنبع من النفعية القديمة الحاملة المزمته وتصب فى مذهب شامخ يسمو عليها .

وفى هذه الفترة أيضاً كان مذهب (اوجست كوت) فى الفلسفة الوضعية قد أخذ يفشو بين الانجليز وبعد أن قرأ فيلسوفنا مجلدين من مجلدات كونت فى الفلسفة الوضعية ازداد إيماناً بالفلسفة الوضعية وجد فى التبشير بها بين قومه كما راسل (كونت) كمعجب به ، رغم مخالفته له فى بضع مسائل ، وقد شاركه فى الاعتقاد فى ديانة للإنسانية تأخذ مكان اللاهوت الذى يعرقل تقدم المجتمع ومن ثم حققت مهاجمته ووجب العمل على تقويمه .

وقد كانت حياة (مل) حافلة بالإنتاج العلمى المتصل ، وبعد إحالته على المعاش اتصلت عنده حياة التحصيل والبحث . ووضع بحثاً فى « مذهب المنفعة العامة » ثم وضع كتابه فى « تمحيص فلسفة السير ولیم هاملتون » والذى فيه هدم فلسفة الحدسيين وأقام دعائمه التجريبية .

وهكذا عاش (مل) فى جو حافل بالنشاط ، الا أن استغراقه فى العمل هـد بنيته وأتلف صحته وإن كان الضعف الذى اعتراه لم يعقه عن مواصلة نشاطه حتى وافته منيته فى الثامن من مايو ١٨٧٣

* *

أما عن اتجاهات فكر (مل) فى السياسة والاجتماع ، فيقول الكاتب عنه أنه تسلم القيس من يد بنتام ، وحمل الأمانة الكبرى بعده ، وجعل المبدأ النفعى أساس دعوته الى الاصلاح الاجتماعى والسياسى ، وأن تطور هذا المبدأ على يده واتسعت آفاقه . وكان قصد (مل) من ذلك ابتغاء تحقيق السعادة للناس والتى اعتنقها معه رهط من الفلاسفة الراديكاليين واستعانوا بزعماء حزب (الهويج) وطالبوا باصلاح شامل يحقق مطالب الشعب وآماله . وقد تحقق لهم بصدر أول قانون للاصلاح النبائى . وتطلع النفعيون من الراديكاليين بعد ذلك إلى الظفر بنصيبهم من ثمار الانتصار ، وبدت طلائع هذا بدخول الكثيرين منهم أول برلمان عقب هذا الاصلاح . ولقد تبنى (مل) قضية حزب الراديكاليين الفلاسفة وانتصر لحركتهم وأيد نشاطهم وأذاع عدة مقالات فى بعض المجلات وأصبح الناشر الحقيقى لمجلة London Review واندمجت معها مجلة أخرى ، وباشرت هذه المجلة الحديثة التبشير بمبادئ الراديكاليين الفلاسفة حتى كان إخفاقها مثلها مثل الحزب نفسه الذى توقف نشاطه بعد ذلك واختفى من مسرح السياسة الإنجليزية الى حين .

وكانت المقالات التى أذاعها (مل) فى الصحف لتأييد الحركة التى نهض بها الراديكاليون الفلاسفة ، تهدف الى غرضين : أولهما التبشير بفلسفة راديكالية أوسع من فلسفة بنتام النفعية أفقاً وأبجج منها فى إسعاد المجموع ، على أن تحتفظ مع كل هذا بما تتضمنه الفلسفة البنتامية من مزايا ومحاسن - وقد انتهت به هذه النزعة الى إثارة الضيق فى نفوس النفعيين المتزمتين من الراديكاليين وغيرهم . وثانى الغرضين اللذين جاهد (مل) لتحقيقهما هو أن يدفع الراديكاليين الى تكوين حزب قوى يعتنق مبادئ نظرية سليمة ويناضل للإفادة منها فى دنيا الواقع . « وإذا كان فيلسوفنا قد اخفق فى تحديد الغرضين ، فإنه خليف بثواب المجاهد الذى أخلص الايمان بمبادئه ، واستمات فى سبيل الدفاع عنها ، وكابد من أجلها فوق ما تحتل طاقته من الوان المتاعب ، ولا يضيره أن ينتهى نضاله الى إخفاق ، فإن انتصاره كان مرهوناً بطروف واعتبارات لا يملك الهيمنة عليها والتحكم فيها ، فوق أن النصر لا يجعل الجهاد الأمين اخلق بالتقدير وأجدر بالتمجيد ، وإن زاده فى أعين الناس تألقاً ولمعاناً » .

وكان (مل) يجرى على سياسة واحدة فى معالجته لأمر أمته ، أو شئون غيرها من البلاد ، إنها سياسة تقوم على الاصلاح الاجتماعى وتوكيد مبادئ الحرية ، وتهدف آخر الأمر الى اسعاد البشرية ، وسيان بعد هذا ان يخطئ فى معرفة السبل المحققة لهذه الأسباب أو يصيب . ولقد فطن (مل) الى أن تغيير النظم لا يكفل رقى المجتمع ما لم تغير نفوس أفراد وعقولهم ، ويحرص على كفالة شخصياتهم وإنماء النزعة الفردية عندهم ، ويكون

هذا عن طريق التربية الصالحة والتعليم الناجح ، وأحسن مدرسة يتلقى الإنسان فيها ما ينمي شخصيته ويقوى فريته هى دنيا الواقع ، يضرب فى زحمتها ويقاوم امواجهها وتياراتها ، ويفيد من تجاربها وخبراتها إلا أنه عدل من نزعتة هذه فيما بعد معتقداً أن هذه الفردية إنما تستند الى الأنانية الخالصة ، وجاهر بأنه مع اعتقاده بأن مصلحة المجموع تتضمن مصالح كل فرد من افراده ، يرى أن على الفرد - عند الموازنة بين مصلحته ومصلحة الآخرين - أن يكون على الحياد ، بمعنى ان يعدل فى تقدير كليهما ولا يجوز على صالح الغير مسايرة لأنانيته ، بل عاد وأوجب على الفرد أن يتخلى عن مصلحته ويضحى بسعادته فى سبيل الآخرين ، متى كفل هذا التصرف سعادتهم ، وحقق لهم مصالحهم ، فأقر بهذا تضحية الفرد فى سبيل الجماعة ، وخرج بهذا على منطق المذهب النفعى التقليدى فى صورته الحسية الخالصة .

أما بالنسبة لقضية تحرير المرأة ، فقد فطن (مل) الى الغبن الذى كان يلحق بالمرأة فى عصره ، ووقف فى صفها مجاهداً لتحريرها ، مناضلاً لاستكمال حقوقها . وقد وضع كتاب « استعباد النساء subjection of women » وأبان فيه أن المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين مبدأ خاطئ ، وأنه يعوق تقدم المجتمع ويحول دون تطوره الى الكمال ، ومن ثم وجب أن يأخذ مكانه مبدأ جديداً يقوم على المساواة التامة بين الجنسين . وفى ضوء هذا ، ناضل (مل) حتى تسترد المرأة حقوقها الاجتماعية والسياسية ، فطالب المجتمع بأن يهيئ لها أسباب التعليم والتربية التى تتاح للرجل ، وان يمكنها من مشاركته فى أعماله ، ويحول لها من حقوق الملكية ما يخوله للرجل ويكفل لها حقوقها السياسية كاملة غير منقوصة وكان (مل) بهذا من أعظم الرواد الذين مهدوا الطريق الى هذا التحرر .

* *

وتعرض (مل) أيضاً للحديث عن سلطة المجتمع على الفرد وبيان حدودها التى يجب أن تقف عندها ، وعرض للحديث عن الاستبداد السياسى الذى يصدر عن الحاكم ومعاونيه ، والاستبداد الجماعى الذى يصدر عن عرف الجماعة ومقتضيات تقاليدها الاجتماعية وأوضاعها الدينية ، كما بين خطر النتائج التى تنتهى اليها هاتان الصورتان من صور الاستبداد ، وهى الحد من حرية الانسان والجور على نمو فريته واستقلال شخصيته ، ويعسف (مل) بأنها قد تمثلت فى الماضى السحيق فى منع الحاكم من إيقاع الظلم بمحكوميه ، من هنا كانت الشعوب تتطلع قديماً الى إكراه حكامها على منحها حقوقاً سياسية ، على الحكام احترامها ، وإلا استهدف حكمهم لثورة شعوبهم ، وسرعان ما تمثلت هذه الحقوق فى صورة أوضاع دستورية توجب موافقة الأمة أو نوابها شرطاً لمشروعية الأعمال التى يقوم بها الحاكم . ثم تطلع الناس بعد هذا الى جعل الحكام نواباً عن شعوبهم يقومون بالحكم بإذن الشعب ويعزلون بمشيئته . وتفادياً للنزاع الذى يحتمل قيامه بين الحاكم وشعبه ، نزعوا الى توحيد مصلحة الحاكم ومصالح شعبه وجعل الحكام مسئولين أمام شعوبهم أو نوابها ، وشاع هذا النظام فى أوروبا إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ولكن النظام الجمهورى حين تحقق بالفعل تكشفت - فيما يقول مساوئه حتى ضاق به الكثيرون من طلابه .

على أنه يرى أيضاً أن الحرية لا يمكن لها أن تكون بغير قيود ، وإلا كانت فوضى تعوزها الضوابط وتنقصها الحدود ، وقد نزع (مل) إلى وضع مبدأ يميز سلطة المجتمع المشروعة على أفرادها ، ويبين عن حدودها التي ينبغي أن تقف عندها حتى لا يتجور على حقوق الفرد وتسلم إلى أوحش العواقب . كما أن مبدأ المنفعة لا يسبغ التحكم والقهر إلا فيما يمس الغير من تصرفات الانسان ويدخل في اذياء الغير الكف عن تصرف من شأنه أن يلحق بالآخرين ضرراً ، كالامتناع عن المشاركة في الدفاع القومي أو الإمساك عن إنقاذ المشرفين على الهلاك أو نحو ذلك .

ويرى (مل) - بالنسبة لحرية الفكر والمناقشة - بأنه يأمل أن يرى الناس يسلمون بحرية الصحافة ضماناً ضرورياً لحماية الشعب من ظلم الحكومات وفسادها ، حتى لا يجد ضرورة لتأييدها وتوكيد قيمتها إذ ليس من حق هيئة تشريعية أو تنفيذية أن تفرض على الناس اعتناق رأى لا يرتضونه ، أو توجب عليهم الايمان بمعتقد لا يريدونه ، والحكومات الدستورية تنفذ إرادة الشعب ولا تقاوم رغباته . والحرية الفكرية بالإضافة الى أنها تساعد على تكوين أعلام المفكرين ، تهئى لأهل الطبقة الوسطى أن يعملوا على تنمية قواهم العقلية ما أمكنهم ذلك ، وهذه ثروة خلية بكل مجتمع أن يحرص عليها . ولا قيام لحياة سياسية بغير تعارض الآراء والاتجاهات ، كما أن كشف الحقيقة يقتضى قيام النزاع العقلى الذى يكشف عما يمحض منها ، ويؤكد ما وضح من جوانبها ، بشرط أن يكون الجدل نزاهة غير مغرض ، فإن الأهواء تضلل أصحابها وتسلمهم إلى الباطل .

ثم يتحدث (مل) عند الحدود التي تقف عندها سلطة المجتمع على الفرد ، وينتهى الى القول بأن ما يهم الفرد وحده يكون من حقه ، وما يهم المجتمع خاصة يكون من حق المجتمع . والفرد لا يكون مسئولاً أمام المجتمع عن أفعاله طالما كانت هذه الأفعال بحيث لا تمس مصالح أحد سواه ، وأن المجتمع لا يملك غير النصح والإرشاد والإقناع والمقاطعة عند الضرورة ، طريقة يعبر بها عن بغضه أو عدم رضائه عن سلوك فرد ما - كذلك أن الفرد يسأل أمام المجتمع عن سلوكه متى كان فيه ما يضر مصالح الآخرين ، وعندئذ يستحق عقاب المجتمع عقاباً اجتماعياً أو قانونياً حتى يكفل المجتمع حماية مصالحه .

* *

كتب (مل) فى السياسة والأخلاق والمنطق ومناهج البحث العلمى ، كذلك فى الاقتصاد السياسى والفلسفة والميتافيزيقا والإصلاح الاجتماعى ، وسائر ميادين البحث المألوفة لمفكرى ذلك العصر .

وكان (مل) فى كل كتاباته إنما يرمى الى إسعاد البشرية وتحقيق مصلحة المجموع وانطبعت كتاباته بشعار «أو فى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» . وكان له سمته فى فلسفة الأخلاق ميزته وفرقته عن سائر المذاهب المشابهة . وكان أكبر ما يميز اتجاهه من اتجاهات النفعيين الذين سبقوه أو عاصروه « هو أنه وإن سلم معهم - فى الاصل - بالأنانية أساساً للأخلاقية ، استنكر هذه الأنانية حين تصطدم بمصلحة المجموع ، وأثر الثانية على الأولى ، فحقق شعار المذهب على الوجه الذى يرتضيه منطق .

أما (مل) فإنه ، فى اتجاهه الأخلاقى ، فقد استنكر الفلسفة الحدسية والعقلية فى جملتها ، وتطلع الى إقامة فلسفة تجريبية حسية تنطبع بطابع العلم وتجرى على مناهجه ، وبدا هذا أوضح ما يكون فى فلسفته الأخلاقية ، وهذا فى نظر الوضعيين ، والوضعيين المناطق من المعاصرين ، أخلد جانب فى فلسفته . وكان (مل) يرى أن إقامة الاخلاقية الصحيحة تقتضى وضع مقياس موضوعى تقاس به خيرية الأفعال أو شريتها بعيداً عن أهواء صاحب هذا المقياس وميوله ، وقد وجد هذا المقياس الموضوعى فى مناهج العلوم الطبيعية ، تلك العلوم التى جعلت موضوعها دراسة الظواهر الحسية بمناهج الملاحظة والتجربة . وجاهر (مل) بأن معرفة (الواجب) لا تفتقر الى الالتجاء لأهواء الانسان ونزواته ، وانما تقتضى الالتجاء الى (العقل المثقف) واستفتائه فى معرفة هذا الواجب ، وعمر بالعقل المثقف عما يسمى عند البعض (بالمناهج العلمى) الذى يستند إلى الاستقراء التجريبى ، كما يعلن (مل) أن الأخلاق النفعية هى وحدها التى تصطبغ مناهج العلم وتهتدى بهديها فى دراساتها .

وكان (مل) ينظر الى الصواب والخطأ ، والخير والشر ، والواجب والإلزام من وجهة نظر طبيعية ، بمعنى أنه كان يفسر هذه المفاهيم الاخلاقية ويطبّقها على الحالات الجزئية من غير الرجوع الى أمر إلهى أو الالتجاء الى التسليم بالأفكار الفطرية أو القوى الحدسية الأولية السابقة على التجربة . وإن هذه المفاهيم فى نظره تستمد من الخبرة الحسية وتستقى من الحالات الجزئية ، ولا يولد الإنسان مزوداً بها ، ولا يجيئ إدراكها عن طريق حدس أو نحو هذا مما يزعمه الحدسيون والعقليون .

كذلك فإن (مل) قد صور علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعى ، هو العلم الذى يدرس سلوك الانسان مصطنعاً فى دراسته منهج التحليل والاستقراء ، واذا كانت العلوم الطبيعية قد كشفت بمناهجها التجريبية عن كنوز من الحقائق ، وتأخرت العلوم الفلسفية ولم تتقدم طوال حياتها فى كشف الحقائق ، فإن ادماج علم الأخلاق فى زمرة العلوم الطبيعية وادمطناعه مناهجها كفىل بأن يمكن لتقدمه ويعينه على كشف المجهول من حقائقه ، من أجل هذا كان اعتناق (مل) لمذهبه النفعى التجريبى تحقيقاً لهذه الغاية .

واذا مضينا فى استعراض الفلسفة الأخلاقية عند (مل) لوجدنا أنه قد سلم بمبدأ هام هو أن اللذة (أو المنفعة أو السعادة فى لغته) واللذة وحدها هى الخير الأقصى الذى يطلب لذاته ، ولا يلتصمه الإنسان وسيلة الى غاية أبعد منه ، وقد اتجه (مل) بالفعل الخير وجهة اجتماعية خالصة فربط بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وأكد أن الفعل الخير هو الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس - ومن هنا جاء اهتمامه بالكشف عن طرق جديدة توفر للناس أسباب السعادة . والسعادة عنده هى الشئ الوحيد المرغوب فيه لذاته بصرف النظر عما يحتمل أن ينجم عنه من نتائج وآثار .

هذا ، واذا كان (مل) قد سلم بالأنانية أساساً للأخلاقية ، إلا أنه أشفق من جعلها الأساس الوحيد الذى يشاد عليه بنیان الأخلاق ، فأضاف اليها العيرية ، مقوماً للأخلاقية وأساساً لبنيانها .

هذا وقد كفل (مل) للأخلاق مظهرها الاجتماعى ، وألح فى إقامة المجتمع على أساس من العدالة والتشارك الوجدانى . كما أن مفهوم السعادة عنده يختلف عن غيره - فهو يرى أن اللذة الحسية تصلح غاية تبتغيها

الخنازير أما الإنسان ففيه قواه العقلية والنفسية التى لاتشبعها لذات الحس ، وانما ترتضيها متع العقل والوجدان والخيال وهى التى تجعل الإنسان كثيراً ما يؤثر لذة تجلب له الألم والمتاعب كلذة الاستشهاد فى سبيل معتقد وهو يرى أن المعنى الجديد لمفهوم السعادة يراد به تحقيق حياة الكائنات الحساسة خلوصه من الآلام الحقيرة - إنها لحظات من غبطة فى وجود لا يخلو من آلام نبيلة - هذه الحياة هى معيار الأخلاقية وغاية السلوك الإنسانى .

وقد سلم (مل) بأكثر المقدمات التى قام عليها المذهب النفعى فى صورته التقليدية ، لكنه لم يبق - فيما يبدو - على التوحيد بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وإلا أوجب على الإنسان أن يعدل فى تقدير مصالحه ومصالح غيره ، ولما زاد فطالبه بالإقدام على التضحية بمصالحه والتخلى عن منفعه حتى يحقق هذا التصرف للمجموع خيراً .

وقد نزع (مل) إلى الاقتراب من مذهب «توكيد الذات» بالمعنى الذى يجعل الإنسان حريصاً على إشباع قواه وخدمة الآخرين من غير تعارض . إنه لا يقوى ذاته على حساب الآخرين ولا يضحى بمصالحهم فى سبيل مصالحه ، فيجمع بهذا بين الأثرة والإيثار ، ولا يكون هذا بغير الإرادة ، وإن سلمنا بأنها إرادة مقيدة ، إذ لم يكن فى وسعه أن يقول بحريتها دون شرط ولا قيد ، لأن هذا الاعتقاد يتنافى مع النزعة التجريبية التى دان بها ، وإن تمشى مع نزعة الحدسيين المتطرفة التى لم تصادف عنده قبولاً .

* *

أما فى مجال المنطق ، فكان طبيعياً أن يفيد (مل) من الدراسات العلمية التى أدت الى قيام الاستقراء وبيان خطواته ومراحله ، وقد استطاع (مل) أن يقيم البناء وارتفع به ، وكان (مل) هو من بعد (بيكون) ، أول من جعل الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضع بحث ومثار اهتمام ، ومن أجل هذا قال مؤرخو المناهج إنه افتتح عصراً جديداً فى تاريخ المنطق ، فبسط مجال هذا البحث ووسع دائرة أفقه ، بالإضافة إلى أنه وضع أساساً منهجياً جديداً لهذه الدراسة .

وقد سجل تاريخ المنطق له كشوفاً علمية فيها أصالة وابتكار ، يشهد بها كتابه القيم الذى أسماه أول الأمر *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* والذى كان حداً فاصلاً فى دراسة المنطق بين عهديه ، وإليه وحده تدين التجريبية باستقرارها والتمكين لنفسها ، وفى ظل المبادئ التى أقرها أخذت تنمو وتترعرع .

وينسب له أن له الفضل فى كونه أضاف الى مجال العلم الطبيعى منطقة كانت مبعده عنه هى منطقة العلوم الأدبية أو العقلية . لقد قام بأول محاولة أريد بها إخضاع هذه العلوم لمناهج البحث التجريبى ، وأثار الاهتمام بهذه المشكلة وتحديد الوضع الذى مازالت تقوم عليه فى أيامنا الحاضرة .

ولقد كان كتابه فى المنطق أدق وأشمل تطبيق لمبادئ الفلسفة التجريبية ، وهو شائق مع وعورة مباحثه ، بسبب اتساع الموضوع الذى يعالجه من ناحية ، وخلوه من الجفاف الذى يلزم مباحث المنطق الصورى من

ناحية أخرى ، وهو يحدث قارئه عن تاريخ المعرفة البشرية ومراحل نموها ، وكثيراً ما يشير الى التطور الذى أدرك التفكير الإنسانى خلال العصور ، والمنطق عنده أساس مشترك لكل مدارس الفلسفة . كما أن المنطق كفيل بأن يثبت لنا أن الفلسفة الميتافيزيقية شئ زائد عن الحاجة ، ويبرهن على أن البحث فى الحقائق الأولية القصوى لاعمى له ولا جدوى من ورائه .

وقد أتهم (مل) المنطق الصورى بالعمى والإجذاب ، وصرح بأن القياس ليس إلا مصادرة على المطلوب ، لأن نتيجته مفترضة فى مقدمته الكبرى ، وهى المطلوب ، أنها لا تخرج عن أحد أمرين ، أولهما أن تكون معروفة قبل المقدمة التى تتضمنها وعندئذ تنتفى الحاجة إلى وضع قياسى ، وثانيهما أن تكون مجهولة وعندئذ يتعذر وضع المقدمة الكبرى ، من هنا رأى أن القياس استنتاج جزئى من جزئى . كما جاهر (مل) بأن المنطق لا يكون صحيحاً متى غفل عن مادة المعرفة ، وابتعد عن الخبرة الحسية وصرف اهتمامه بشروط تناسق الفكر مع نفسه . كما أنه قال عن المنطق أنه (علم البرهان) - ولما كان الأصل فى المعرفة إدراك المحسوس ، يتبعه إدراك المجرد ، كان منطق الاستقراء عنده هو الأصل والمنطق الصورى متفرع منه .

وكان (مل) يعتقد أن الاستقراء يفضى بالباحث الى نتائج يقينية ، إلا أن فتوحات العلم فى القرن العشرين قد زعزعت هذه الثقة ، وأكدت أن القوانين العلمية لا تنقل إلا على سبيل الاحتمال أو الترجيح ، ولا ترقى قط الى مرتبة اليقين ، إنها تعتبر صادقة ما لم يثبت بطلانها والتنبؤ بعودة الظواهر فى المستقبل لا يكون إلا على سبيل الترجيح .

وقد وضع (مل) قواعد للكشف عن العلة فى سياق التلازم والتعاقب أى للثبوت من صحة الفروض العلمية ابتغاء الكشف عن العلاقات العلية الضرورية ووضع القوانين التى تفسر الظواهر التى يدرسها ، وقد وضع (مل) على أربع قواعد لتمحيص الفروض التى توضع لتفسير الظاهرة وهى باختصار :

- ١ - قاعدة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع .
- ٢ - قاعدة الاختلاف أو التلازم فى التخلف .
- ٣ - قاعدة الجمع بين الاتفاق والاختلاف .
- ٤ - قاعدة التغير النسبى أو التلازم فى التغير .

وكانت أكبر صعوبة واجهت (مل) هى مشكلة الإرادة البشرية وتدخلها فى مجرى الظواهر الإنسانية ، وفى هذا رأى أن شعور الإنسان بحريته فيما يأتى أو يتجنب من أفعال مرده إلى الجهل بالأسباب والبواعث التى أدت به إلى اختيار بعض أفعاله وتجنب بعضها الآخر ، مع التسليم بأن الإنسان كثيراً ما يتصرف مسوقاً برغبته فى العمل ضد إرادته ، ولهذه الرغبة بدورها عللها وأسبابها .

إن (مل) لا يسلم بمذهب القضاء والقدر ، فالإرادة عنده لا تتحكم فى توجيهها قوى خارجية ، ولكن الجبرية التى يقول بها تبرر إقامة الدراسات الإنسانية علوماً تصطنع مناهج الاستقراء ، مع تسليمه بنوع من الحرية

المقيدة ، كما أن يرد تتابع الأفكار والخواطر إلى تداعى المعانى ، ويفسر بهذا التداعى أحداث العالم الخارجى ووقائعه ، ويرفض القول بوجود رابطة صوفية غامضة بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، ومن أجل ذلك كان أساس العلوم الأدبية قائماً فى علم النفس .

وألح (مل) فى أن تصطنع الدراسات الأدبية والعقلية مناهج الاستقراء حتى يتسنى إدخالها فى زمرة العلوم التجريبية .

* *

لقد تمثلت فى فلسفة (مل) خصائص الفلسفة الإنجليزية فى القرن التاسع عشر ، من حيث اتساع أفقها وشمول مجالها ، واتصالها الوثيق بالحياة العملية ومطالبها ، وتغلغلها فى شتى مرافقها ، وتسلسلها إلى الآداب والتربية والأخلاق وسائر مجالات الإصلاح الاجتماعى فى أوسع معانيه ، ولم يكن فيلسوف ذلك العصر يعيش فى برج العاجى بعيداً عن الناس يتأمل طبيعة الوجود اللامادى ، ويستغرقه النظر فى خبايا النفس البشرية ، وإنما كانت الفلسفة تهدف فى ذلك العصر إلى خدمة الإنسان وتيسير أسباب سعادته .

وقد قضى (جون استيوارت مل) حياته ملء السمع ملء البصر ، وبقيت آثاره تحتل مكانها من أذهان المشتغلين بالدراسات العقلية ، والمعنيين بفلسفة السياسة والأخلاق والمنطق ومناهج البحث والمهتمين بالإصلاح الاجتماعى والسياسى فى شتى مجالاته ، واهتم بالمنطق ومناهج البحث العلمى ، ووضع قواعد البحث العلمى كما طالب بتحويل العلوم الأدبية والعقلية إلى علوم طبيعية تصطنع مناهج البحث التجريبى ، وفشت هذه الدعوة بعده وتكاثر دعائها حتى كادت تصبح طابع التفكير فى عصرنا الراهن .

تحليل كتاب

مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق لتوفيق الطويل

د . نبيلة زكرى زكى

مقدمة :

أخذ الدكتور توفيق الطويل على عاتقه مهمة البحث والتأمل فى الفلسفة الخلقية بصفة عامة لأنها لم تظفر من جهود الباحثين بالعربية والناقلين إليها إلا بأقل نصيب - على حد قوله - ولذلك فقد طرح عدة كتب فى هذا المجال كان من بينها هذا الكتاب موضع التحليل والذي تناول فيه مذاهب النفعيين حتى القرن العشرين مناقشا كل مذهب مبينا أوجه التشابه والخلاف بينهما موضعاً موضعاً موقفهما من كبرى المشاكل الفكرية فى ذلك الوقت وطريقة كل مذهب فى حلها .

وقد قسم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أبواب : فالباب الأول ينقسم إلى فصلين يشيران إلى المناخ النفعى بصفة عامة والمذاهب التى اعتنقت اللذة الفردية - ثم يأتى الباب الثانى متضمناً فصلين أيضاً يتناول الأول النفعية عند بنتام ويتناول الثانى النفعية عند ستيوارت مل - أما الباب الثالث فيحتوى خمسة فصول لأنه لب القضية النفعية فيتحدث فى الفصل الأول عن النفعية اللاهوتية وفى الفصل الثانى عن النفعية التطورية - أما الفصل الثالث فينفرد بالنفعية الحدسية - والرابع يتناول النفعية العملية (البراجماتية) وأخيراً يأتى الفصل الخامس فيشمل النفعية فى القرن العشرين . ويخصص المؤلف فصلاً ختامياً عنوانه النفعية فى الميزان حيث يطرح تقييماً مركزاً شاملاً لكل ما سبق عرضه .

والمعروف أن مذهب المنفعة يقوم أساساً على أن اللذة هى الغرض الوحيد الذى تهدف إليه رغبات الإنسان وقد حاول النفعيون من خلال مذاهبهم التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع لكن الحقيقة أن مبدأ اللذة

هذا لا يكفي لقيام مذهب أخلاقي يوجه السلوك الإنسانى بل إنه قد يهدم الأخلاق وقد أثبتت التجارب أن الأخلاق قد تقوم فى انصراف الإنسان عن لذته الشخصية بمعنى أن الموقف الخلقى ينشأ من تعارض العقل مع الهوى وتنازع الواجب مع الشهوة واصطدام الأناية مع الغيرة وإذا انتصر الإنسان لنداء العقل فلا يعنى هذا انتصار الأخلاق بل إن الأخلاقية أحيانا ما تبيح بعض اللذات .

وقد كان هدف النفعيون فى مذاهبهم هو تحقيق السعادة للمجتمع رغم أنها تقوم على صراع بين الأفراد قوامه طلب المنفعة الشخصية أو اللذة الفردية ولأنها كذلك فهى تختلف بين الأفراد تبعا لاختلاف خبراتهم .
ويعد د. الطويل مفكرا معتدلا فى معالجته لفكرة اللذة والسعادة حيث جعلها نتيجة اتباع ما تمليه علينا إنسانيتنا أى فى الجمع بين منطق العقل وعمل الوجدان .

الباب الأول

الفصل الأول

لمحة إلى الجو النفعى

طرح المؤلف فى هذا الفصل بعض أنواع اللذة التى تتبلور جميعها فى مقولة أن الفعل الإنسانى لا يكون خيرا إلا متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة .

ثم قدم فى هذا الفصل فروع المذهب النفعى فذكر أنها :

مذهب المنفعة اللاهوتى الذى يتضمن أن الله يمثل النفعية فى أكمل صورها .

مذهب المنفعة الاقتصادية وهو الذى يقول أن غاية الحكومة تحقيق أقصى سعادة اقتصادية ممكنة للمواطنين .

مذهب المنفعة السياسى وهو الذى يقرر أن أعظم مقدار من السعادة يعد مقياساً للتمييز بين القوانين الطيبة والقوانين السيئة .

مذهب المنفعة المثالى الذى جعل الخير أعم من اللذة التى تمسك بها الخلق من اللذيين والنفعيين . ثم عدة مذاهب أخرى كلها تدور حول قيمة المنفعة .

وقد أوضح المؤلف تعريف اللذة وذكر أنها وجدان يصاحب إشباع الرغبات الشخصية . أما تعريف السعادة فهى وجدان يصاحب تحقق الذات ككل بصرف النظر عن إشباع الرغبات المؤقتة أو حتى رفض إشباعها أو الفشل فى إرضائها ، والسعادة تمتاز بالثبات والدوام أما اللذة فهى تبقى ما بقى الفعل المؤدى إليها ولا يشعر بها إلا صاحبها .

وهناك بعض الأمور التى يختلف فيها مذهب اللذة ومذهب السعادة حيث نجد مثلاً أن القانون الخلقى عند اتباع مذهب السعادة عام مطلق وهو عند اللذين نسبى متغير لأنه يقوم على الحساسية ولايستند إلى العقل وطاعته مرهونة بنتائج الفعل وآثاره وهى عند اتباع السعادة مقطوعة الصلة بالنتائج وموقوفة على البواعث والمقاصد - كما أن سلطة القانون الخلقى عند اللذين تستمد من فكرة الجزاءات التى تقررها الطبيعة أو تقتضيها إرادة الله أو تقاليد المجتمع أما عند اتباع السعادة فإن الفضيلة تحمل جزاءاتها فى باطنها ثم يدرك القانون الأخلاقى بالقياس إلى اعتبارات عقلية تغرى بالسلوك الخير من غير إكراه . وهذا ما يجعل مذهب السعادة يتصل بمذاهب العقلين فى حين يرتبط مذهب اللذة بمذاهب التجريبيين وكلا المذهبين (اللذة - والسعادة) يتفقان فى اعتبار القانون الخلقى خاضعاً لفكرة الخير الأقصى .

النزاع بين النفعيين والحدسيين : كان هذا النزاع حول نشأة المثل العليا ونوع المقياس أو المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال . فقد رأى الحدسيون أن المثل العليا روحية فى نشأتها وأن الخير ضرورة يقتضيها العقل وهو يدرك بالحدس أما موقفهم من المستوى الخلقى فهو فى رأيهم مستقل عن كل ما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة .

وعلى العكس من هؤلاء كان موقف النفعيين حيث جعلوا المثل العليا يمكن تتبعها والارتداد بها إلى التجربة كمصدر لها وهم يقصدون بالتجربة الإدراكات الحسية وما يصاحبها من لذة أو ألم وكذلك كان موقفهم من المقياس أو المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها حيث جعلوا حكم الفعل بما يترتب عليه من نتائج وآثار فهو خير إذا حقق اللذة وشر إذا جلب الألم .

الفصل الثانى

مذهب اللذة الاتانى

طرح د . توفيق الطويل ظروف نشأة هذا المذهب فذكر أنه ظهر عند طائفة الحسيين الذين يؤمنون بالاستجابة لمبدأ الشهوات واللذة اللحظية دون النظر لنداء الضمير أو العقل وقد تمثل هذا المذهب عند اثنين من المدارس الفلسفية هما القورينائية والأبيقورية حيث نبئت فيهما اللذة الفردية وإن كانت فى الأولى حسية عاجلة وفى الثانية شملت الحس والروح معاً . وفيما يلى سنحاول تحليل مذهب كل منهما على ضوء تناول المؤلف لهما .

أولاً - مذهب القورينائية :

كانت اللذة تعبر عن الخير الأقصى عند هذه المدرسة بل عن الخير الوحيد بينما سمي الألم عندهم بالشر الوحيد - وقد اتفقت القورينائية مع سائر المدارس السقراطية (الكلمية - الميغارية - الأفلاطونية) فى الاعتقاد بأن الحكمة أو المعرفة هى خير ما يملك الإنسان وأفضل أنواع الحكمة هو معرفة الخير ، والخير عبارة عن لذة تنشدها جميع الكائنات الحساسة مسافة بدوافعها الطبيعية بينما تنفر هذه الكائنات من ضدها وهو الألم .

وقد اعتبرت القورينائية أن الحياة مجموعة آتات لكل آن منها لذته وهذه اللذة الحسية هى صوت الطبيعة ولا بد من الاستجابة لها وأن أية قيود على هذه اللذة إنما هى من وضع العرف ولذلك لا بد من تحطيم هذه القيود - واعتقد اتباع القورينائية أنهم بذلك يمتلكون الشهوة وليست هى التى تمتلكهم - والحقيقة أنهم كانوا عبيداً لها .

وعلى الرغم من هذه المبادئ التى تضمنها المذهب القورينائي إلا أن اتباعه قد سلموا بوجود لذات عقلية تتمثل فى الصداقة والمحبة والتضحية ... إلخ وذلك طبقاً للنظرية التى اعتنقها بعضهم وهى نظرية الرجل الحكيم - ويبدو أن اعتناق هذه النظرية كان عند متأخريهم حيث شعروا أنهم مضطرون إلى تغيير أفكارهم الرئيسية فذهبوا إلى أن الخير هو البهجة التى تأتى من مزاوله الحكمة باعتبارها متميزة عن مجرد اللذة .
والحقيقة أن هذه النظرة من جانب القورينائية قد ردت لمذهبهم بعض قيمته .

ثانياً - مذهب الأبيقورية :

وزعيم هذا المذهب هو أبيقور الذى ذهب إلى أن اللذة هى الخير الأسمى وأن الألم هو الشر الأقصى وكان أبيقور يقصد باللذة لذة الحس ولذات العقل والروح ولكنه نمشياً مع مذهبه المادى فى تفسير الوجود أقر باللذة الحسية ومكن لها وصرح بأن الإنسان كالحوان من حيث أنه ينشد اللذة منساقاً إليها بفطرته دون تدخل من عقله أو ثقافته بل إنه يسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها بل الأكثر من هذا أنه إذا نتج عن الألم لذة وجب السعى إليه وطلبه .

ولكن أبيقور عاد فذكر أن الحكيم من الناس هو من يعمل على ضبط نزعاته ويعرف ما يستحق الإشباع منها وما يستحق القمع وأن العقل يستطيع تخفيف حدة الألم الجسماني بما يهيئه للإنسان من قدرة على تذكر اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة ولذلك فإن مذهب أبيقور يعترف بقيمة الوجدان الناشئ عن تذكر الماضى والتوقع السابق للمستقبل . وعلى ذلك يمكن اعتبار أن اللذة الأبيقورية هى لذة الآن حسية أو عقلية واعتبارها معيار القيم كما أنها إيجابية تتمثل فى متع الحس وسلبية تتمثل فى اللذات الباطنية التى تعنى الخلو من الانفعال .

ومن الملاحظ فى مذهب الأبيقورية أنهم آثروا لذات العقل والروح على لذات الحس لأن الحس لا يقوى على تذكر لذة مضت أو توقع لذة مقبلة كما أن الأخلاق عندهم سلبية بحيث نجد أن أقصى آمالهم أن يحققوا للفرد الطمأنينة النفسية وهدوء العقل الذى يخلو من الألم والقلق والمتاعب .

ثالثاً - مذهب توماس هوبز :

ويدور مذهب هوبز حول السيكلوجية الأخلاقية بمعنى أن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته بل التمدادى فى حفظ الحياة بحيث يشعر وكأنه لذة ولا يميز هوبز بين طلب اللذة الغريزى باعتباره حالة

سيكولوجية واقعية وبين طلب اللذة المقصود باعتباره تعبيراً عما ينبغي أن يكون ويرد الانفعالات إلى حب الذات فالشفقة على الآخرين مثلاً مرجعها إلى أن الإنسان يتصور أن الألم قد نزل به هو .

ويدعو هوبز إلى طاعة القواعد الأخلاقية لا لذاتها ولكن لما يترتب على طاعتها من منافع ذاتية وهو لا يقر أن يبدأ الإنسان بنفسه ولذلك لابد من قيام (سلطة عامة) تلزم الأفراد باتباع قواعد الأخلاق - وقد هاجم هوبز حرية الاعتقاد الدينى والمجالس النيابية ورحب باستبداد الحاكم كما صرح بأن الضمير الفردى يؤدى إلى الفوضى ومن ثم صار الإلزام الخلقى فى مذهبه نابعاً من سلطة خارج الذات هى السلطة السياسية وأن الحاكم السياسى هو الذى يقرر الخير أو الشر لمواطنيه .

ويرى المؤلف أن مذهب هوبز قد فلسف أحوال بلاده فى ذلك الوقت وعالج اضطرابها بمذهبه الأخلاقى رغم أن حالة البلاد كانت عرضاً طارئاً - كما حاول هوبز أن يوفق بين فكرته فى الحكم المطلق ونظريته فى العقد الاجتماعى الناتج من رغبة كل فرد أن يأمن من شر أخيه وأن مذهبه ذو قيمة تاريخية وليست علمية أى ارتبط بحقبة من تاريخ بلاده وأحوالها - أما مسألة العقد الاجتماعى فإنها قائمة على أنانية الإنسان فمصلحته هى التى تجعله يجتمع بالناس تحقيقاً لرغباته ومصلحته ولأن طبيعة الإنسان فيها أنانية ونفور من الآخرين فقد نادى هوبز بالحكم الاستبدادى الذى ينظم العلاقة بين الناس ويكبح جماع أنانية الإنسان .

الباب الثانى

مذهب المنفعة العامة فى صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند بنتام

حاول المؤلف د. الطويل أن يطرح أبعاداً أخرى للمذهب النفعى من خلال عرضه لمذهب بنتام حيث أراد إبراز النزعة التجريبية الحديثة ذاهباً إلى أنها حركة تمتاز بالشمول ويرجع إليها المنطق التجريبى ومناهج البحث بل أكثر من هذا أنها امتدت إلى معالجة المشاكل العملية فى مجال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها وأكد أن هذه الخصائص تمثلت فى مذهب بنتام بوجه خاص .

وقد بدأ بنتام اهتمامه الفكرى فى فقه القانون وعن طريقه انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة ثم استسلم للتجربة الحسية لأنه أعجب بالعلوم التجريبية ودقتها ووضع علم رياضى لقياس اللذات ووزن الآلام ورفض أن يفرق بينها كيفاً وتحددت مبادئه فى عبارة تقول أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس .

وهذا يعنى أن مذهب بنتام يقوم على أن الفعل الخير هو الذى يحقق أكبر قدر من اللذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس وهذا هو مبدأ المنفعة ويذهب بنتام أيضاً إلى أن عدم اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم يأتى من

تأثره بالعبارات الأخلاقية التي اخترعها فيلسوف الأخلاق ولذلك يهاجم بنتام هذه المصطلحات مثل (الإلزام) ، (ينبغي) باعتبار أن هذه الكلمات ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية ذلك أن فلسفة الأخلاق لاتقول ينبغي على الإنسان أن يفعل كذا بل تقول إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا إذن فمن الممكن - فى رأى بنتام - أن تتفق لذة المجموع مع لذة الفرد بإدخال الجزاءات فيتنفى التعارض بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن فعلاً وعلى ذلك يكون بنتام قد أنكر معيارية الأخلاق واعتبرها علماً وضعياً وجعل اللذات والآلام المتجانسة التي من طبيعة واحدة تخضع للمقارنة ووضع قياس لهذا الصنف من اللذات المتجانسة جعله فى سبعة مستويات لكن المؤرخين صنفوها فى أربع مجموعات هى : الشدة والديمومة - التيقن من تحقق اللذة - الخصوصية - الشمول .

وقد جعل بنتام تقدير اللذات يستوجب تقدير نتائجها الاجتماعية كالخوف الذى يصيب الناس من وقوع الجرائم أو الاضطراب الاجتماعى الذى يترتب على ذلك ومن هنا نجد أن بنتام قد أقام علم الحساب الأخلاقى الذى يتيح للإنسان تقدير لذاته ثم يحسن اختيار الأفعال وبذلك يحقق عامل الاختيار الإرادى فى سلوك الإنسان .

وقد أقام بنتام مذهبه الأخلاقى على أساس أن يعمل الإنسان لمصلحة المجموع وهو فى هذه الحالة ينشد لذته الفردية أيضاً حيث يشعر أنه حقق منفعة للجماعة ولذلك فإن الشمول البنتامى يرد النتيجة إلى عدد المنتفعين ومن هنا يمكن القول بأن أساس الأخلاقية فى مذهب بنتام يقوم على ما يترتب على الفعل من لذة أو ألم .

وقد أقر بنتام فى مذهبه أن الخيرية والشرية محتاجة إلى جزاءات فجعل الجزاءات أربعة : جزاءات بدنية - جزاءات سياسية (قانونية) - جزاءات اجتماعية (عرفية) - جزاءات دينية ومن هنا فإن بنتام يكون قد جعل للأخلاق نزعة واقعية فأصبحت تهدف إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد المجتمع مع المحافظة على كرامة الفرد بحيث لا يذوب فى المجتمع ولا ترتبط مصلحته بمصلحة المجتمع بل إن مصلحة المجتمع نفسها تقوم على بواعث فردية .

ويمكننا القول بأن مذهب بنتام يحمل بعض النقائص مثل ذلك الحساب الذى وضعه ليقوم به اللذات والآلام لأن حساب الشعور يفقدنا الإحساس باللذات أو الآلام ، كذلك فإن تحويل الكيف إلى كم يستحيل فى المشاعر والأمور المتعلقة بالوجدان - وكذلك فإننا نعتبر ماسبق فشلاً لبنتام فى رد الأخلاق إلى دقة الرياضة - كذلك فإن مسألة الشمول التى ذكرها بنتام والتى تعنى امتداد اللذة للآخرين وأن شعور الإنسان باللذة يزداد بقدر عدد من تصيبهم من الناس هى مسألة غير صحيحة على الإطلاق لأن ذلك يقوم على افتراض وجود تعاطف قوى بين الفرد والجماعة وهو أمر لايتوفر إلا للقليل جداً من الناس بل الأكثر من هذا أنه يجوز القول بأن مجموع لذات الآخرين قد يكلف الفرد لذته الشخصية .

ويؤخذ أيضاً على بنتام أنه اهتم بالجزاءات الحسية دون الدينية حيث صرح بأنه لايعرف شيئاً عن طبيعة الآخرة من نعيم أو جحيم لأنها لاتخضع لمشاهداته .

الفصل الثانى

النفعية عند جون ستيوارت مل

بلغت التجريبية الحديثة ذروتها فى فلسفة ستيوارت مل فى القرن ١٩ وقام مذهبه على أساس أن من واجب الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع بنفس الروح التى يسعى بها لتحقيق منفعته الشخصية بل غالى فأقر أن سعادة الآخرين تقتضى تضحية الفرد بسعادته أو حياته وهذا يعنى أن مل رفع مصلحة المجموع على مصلحة الفرد عكس ما فعل بنتام .

كما أن هناك تعديلات أخرى أقامها مل على مذهب المنفعة مثال ذلك تفرقته بين أنواع اللذات كما وكيفا .

وقد ذهب مل أيضا إلى أن المذهب النفعى لا ينحصر فى طلب السعادة فقط بل يشمل انقاء الألم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك حتى إن تعذر مطلب السعادة بقى القضاء على الألم أو تقليل حدته وعلى ذلك فإن الأفعال تكون خيرا بمقدار نزوعها إلى ترقية السعادة وخطأ أو شر بمقدار نزوعها إلى تحقيق ما يضاد السعادة .

عقد د . الطويل مقارنة بين مل وبنتام فى بعض الأمور التى طرحها من خلال مذهب مل خاصة التفرقة بين اللذات التى جعلها بنتام كما وجعلها مل كيفاً وكماً وإن كانت التفرقة بين أنواع اللذات لدى مل تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها وحاول (مل) أن يجعل فيصل التفرقة فى الحكم على اللذات يأتى عن طريق الذين جربوا هذه اللذات رغم الاختلاف بين الجربين فى المستوى الروحى أو الثقافى أو الاجتماعى أو الحضارى ومن هنا تكون الصعوبة فى التفرقة الحاسمة بين كيف اللذات .

وإذا كان بنتام قد أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية فقد ذهب مل إلى عكس ذلك كما ذكرنا سابقا . وقد أضاف مل جزءاً خامساً إلى الأجزاء الأربعة التى قدمها بنتام وهو الجزء الباطنى أو الضمير أى الإحساس بالألم عند عصيان الواجب .

ويختلف «مل» عن بنتام فى وصف الشعور بالإلزام الخلقى فيجعله مل متعلقاً بمبدأ يسميه «أقصى سعادة» ويعنى أن يخضع الضمير لتدريب على الشعور بالإثم أو الخجل إذا ما فعل الإنسان فعلاً أخلاقياً هابطاً أو وقف موقفاً لا إنسانياً وفى ذات الوقت يرى «مل» أن فى العقل الإنسانى نزوعاً طبيعياً الى ربط الشعور بالإلزام الخلقى بالأفعال التى تؤدى بأصحابها إلى السعادة القصوى - كما أنه يرى من ناحية أخرى أن هناك عاطفة طبيعية تقوى ارتباط الشعور بالإلزام الخلقى بمبدأ المنفعة وهى العاطفة التى تمنحه رغبة فى الحياة مع المجموع .

علاقة العدالة بالأخلاقية :

وهو أحد المباحث التي أهتم بها «مل» في مذهبه عندما وجد أن من سمات الأخلاقية العدالة فطرح لها معنيان معنى ضيق وهى الخضوع لأوامر القانون ومعنى واسع وهو الخضوع الكامل للتعاطف أو التشارك الوجداني الاجتماعي . وقد تبين أن «مل» يهتم بهذا المعنى بالذات لأنه يعنى الأخذ بالثأر لكل من أصابه ضرر . كما أن العدالة ثمرة عاملين كلاهما طبيعى : غريزة المحافظة على الذات - وجدان التعاطف - وإذا كان «مل» قد ذهب إلى أنه إن لم توجد رغبه فعلية عند الفرد لتحقيق سعادة المجموع فإن القضية التى تقول « إن سعادة المجموع مرغوب فيها » تعد قضية متداعية لا يستقيم أمرها على النحو الذى أراده مل .

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

الفصل الأول - النفعية اللاهوتية

وتعنى النفعية اللاهوتية بوجه عام تعديل وتقويم لحساب اللذات فقد أضاف أصحابها إلى اللذات الدنيوية لذات أخروية وقد حل المذهب كل ما صدفه من إشكالات بالعودة إلى الله وجعلوا الإلزام الخلقى باطنيا ينبع من ذات الإنسان ولا يملأ عليها من خارج وبذلك تنتفى فكرة الجزاءات الخارجية على اعتبار أن الفضيلة تحمل فى باطنها جزاءها وتتضمن فى طبيعتها ما يبرر مزاولتها .
وأهم أعلام هذا المذهب جون جاي ، ولیم پاليه .

أولاً - جون جاي :

يعتبر أحد أعلام النفعية اللاهوتية فى القرن الثامن عشر وقد دار مذهبه حول مقياس الفضيلة أى المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها كما تناول فكرة «الباعث» على الأفعال الإنسانية ومكانه من الحياة الإخلاقية وتناول أيضا نظرية تداعى المعانى التى أقام عليها مذهبه فى الأخلاق .

وقد رد جون جاي الخير والشر إلى إرادة الله ولذا فالسعادة مثلا مقياس إرادة الله وليست هى مقدار من اللذات . ثم واجه جاي المشكلة التى واجهت النفعيون بعده وهى ضرورة البرهنة على اتفاق المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ولكنه حاول حل هذه المشكلة بتقديم نظريته فى الجزاءات وهى أربعة أنواع : طبيعية - اجتماعية - قانونية - دينية . لكنه وجد أن الجزاء الوحيد الذى يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع هو الجزاء الدينى (الجنة والنار :- الحساب) .

وقد أقام جاي علاقة بين الأخلاق وعلم النفس لأنه وجد أن الأسس السيكولوجية للأخلاق مردها إلى تداعى المعانى حيث يرغب الإنسان فى تحقيق أمانى ليست هى اللذة الفردية وبهذه الطريقة ترتقى الرغبة فى الغيرية ومثال ذلك أن مساعدة إنسان لإنسان آخر تكون بدافع الرحمة دون النظر إلى تحقيق لذة أو منفعة .

ثانيا - وليم باليه :

وهو يعتبر تلميذا «لهوبز» من حيث اعتناقه لمذهب اللذة الفردية ولما كانت الأخلاقية عنده تترد إلى الأنانية والإحسان إلى الغير مرجعه فى نظره إلى الهوى فقد فشلت محاولته فى التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع لأن مذهبه كان يدور حول اتجاه الفرد للبحث عن سعادته الفردية أو الشخصية - وذهب إلى أن الله وحده هو الذى يحقق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس وهو أصدق ممثل للنفعية فى الوجود .

وقد رأى باليه أن التفاوت فى الثروة من صالح المجتمع وأن الاستقرار الدينى أمر مرغوب فيه ومن هنا كان نقده لفكرة العقد الاجتماعى والحقوق الطبيعية - ولأن باليه كان رجل دين فقد اصطبغ مذهب به صيغة لاهوتية خالصة شأنه فى ذلك شأن «جاي» وكانت فكرة العودة إلى الله هى الهدف الذى سعى إليه مفكروا النفعية اللاهوتية .

ويعلق د. الطويل على هذا المذهب بإيضاح فكرة الطبيعة الأنانية للفرد وكيف أنها تتعارض مع مصلحة المجموع - كما أن الجزاء الدينى لا يكفى وحده للردع هذا بالإضافة إلى أن الطبيعة البشرية تجمع بين النزعتين الأنانية والغيرية وهذا ما يجعلها قادرة على استيعاب المصلحة العامة ويمكن فى هذه الحالة التوفيق بينهما - كما أن المؤلف يدعو إلى تواجد الجزاءات الخارجية بجانب الجزاء الدينى حتى يحترم الفرد القوانين والأعراف .

الفصل الثانى

النفعية التطورية

يتناول د. الطويل فى هذا الفصل نشأة النفعية التطورية وذكر أن أصحاب هذا المذهب كانوا من دعاة نظرية التطور البيولوجى واستبعدوا الفكرة القديمة التى كانت لدى النفعية التقليدية والتى تدور حول أهمية فكرة العقد الاجتماعى ثم ذهبوا إلى أن المجتمع كائن حى بمعنى أنه ينمو ويتطور عن طريق تأثره بالبيئة وهذا النمو عملية تغاير وتكامل فى وقت واحد وأن نمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعى الذى يحقق لكل فرد غايته ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا حدث تعارض بينهما .

ومن أعلام هذا المذهب هربرت سينسر .

مذهب هـ :

صرح سبنسر أن النفعية التي يدعو إليها نفعية عقلية تضاد النفعية التجريبية التقليدية لأن النفعية التقليدية تقيس خيرية الأفعال وشرورها بمقياس يتوقف على «سعادة المجتمع» أما التطورية العقلية فهي تنزع بالفرد والمجتمع إلى التقدم حيث تقيس خيرية الأفعال وشرورها بمقياس يعتمد على «صحة» المجتمع . وإن كنا نرى أنه ليس هناك تعارضا بينهما لأن سعادة المجتمع في أن يكون سليما وصحيحا .

وقد نهض مذهب هربرت سبنسر على ثلاث عناصر رئيسية هي :

- ١ - رد فكرة الواجب إلى الخوف الوراثي الناشئ من ضيق الفرد بنقد المجتمع أو عقاب القانون .
 - ٢ - تفسير ارتباط فكرة الواجب بأنواع معينة من السلوك وإرجاع هذا الارتباط إلى قسوى التطور بوجه خاص .
 - ٣ - محاولة استبدال حساب اللذات وإحصاء قيمتها في النفعية التجريبية التقليدية بمقياس أخلاقي علمي يقوم على فكرة التطور .
- وقد أوضح سبنسر أن غاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيرا وإن عجز عن تحقيقها يكون شرا وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلت من الألم . واعتبر سبنسر أن أساس المدينة الفاضلة في اتفاق منفعة الفرد مع منفعة المجتمع وانتفاء التعارض بينهما فتختفي الأثرة ويسود الإيثار .
- ويتميز سبنسر بأنه يحدد للسلوك الإنساني غاية مطلقة لن تتحقق في الحاضر بل تتحقق في عالم مقبل بحيث يسود التلاؤم العام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته . كما أنه يقرر أن الإحسان يتعارض مع بقاء الأصلح لأنه يساعد الضعفاء والمعتوهين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكىاء وهي ضريبة لا تقرها عدالة القانون الطبيعي الذي يجعل البقاء للأصلح .
- ولما أراد سبنسر أن يدرس الكامل جعل دراسته عن طريق المتحرك إلى الكمال لأن المثل الأعلى عنده هو الذي يفسر عملية التطور وليس العكس .

وقد قام المؤلف بتقييم مذهب سبنسر أخذاً عليه بعض النقاط منهما أن القانون الذي طرحه سبنسر وغيره من التطوريين قانون بيولوجي يتمثل في أثر البيئة وفي هذا تنتفي الإرادة أو الاختيار الذي يعتبر من خصائص القانون الأخلاقي - كما أنه أدمج اللذة في الفضيلة وهذا الإدماج لا يعد تصورا مثاليا لمستقبل منشود - كذلك فقد خلط في مذهبه بين الخير بمعناه البيولوجي والخير بمعناه الأخلاقي رغم أن الفضيلة تكتسب إراديا ولا تكفي

فيها الوراثة وتحقق في دنيانا الحاضرة وليس في عالم مقبل ونقوم على توجيه العقل ولا تكون مجرد مساهمة لمطالب الجسم وشهواته - هذا بالإضافة إلى أن سبنسر قد اهتم بالظروف الاجتماعية القائمة والتي تتمثل في القوانين والنظم والآداب وثمرات العمل إلخ وأيضاً أدخل فكرة الكائن الاجتماعى الحى فأكد بذلك أهمية «خير الكل» غاية أخلاقية للسلوك الإنسانى وأبان تاريخياً ومنطقياً عن تهافت الرأى الذى يجعل علاقة الفرد بالمجتمع علاقة آلية ميكانيكية وجعل غاية الكائن الاجتماعى قائمة فى صحته أو حيويته التى تقوم عليها اللذة وأدى هذا القول إلى أن المبادئ الخلقية تتصل بالضرورة بالغاية من أفعالنا وأنها ليست مجرد تعميمات تجريبية مستمدة من نتائج الأفعال .

الفصل الثالث

النفعية الحدسية

نهضت النفعية الحدسية على يد هنرى سد جويك الذى أقام مذهبه على التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب والخطأ يدرك إدراكاً أولياً حدسياً ولا يعرف عن طريق التجربة تم اعتراف باللذة عنصراً ضرورياً لإقامة مذهب أخلاقى كامل وهى وإن كانت ضرورية إلا إنها ليست هى الأساس لأن الأخلاقية لا تقوم - فى نظر سد جويك - على نزوع الإنسان بفطرته إلى طلب لذته لان الواجب الأخلاقى يقتضى التمييز بين «ينبغى» و«لا ينبغى» .

ويؤمن سد جويك بالمبدأ القائل بأن خيرنا فى لذتنا وأيضاً فى البحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة وقد تتعارض هاتان الغايتان وهذا ما اعتبره سد جويك ثنائية العقل العملى أو الضمير الذى يتدخل كمبرر يجعل الفرد يقبل التضحية بسعادته من أجل الكل أو على الأقل يتجه بتصرفاته إلى سعادة المجموع .

ومعنى ذلك أن سد جويك يؤيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب اللذى الوحيد الذى يساير منطق العقل - كذلك فإن مذهبه يعبر عن التوفيق بين مذهب الحدسيين والعقليين من ناحية ومذهب المنفعة العامة من ناحية أخرى أى بين النزعة الروحية والنزعة المادية .

ويعلق المؤلف على تسليم سد جويك بأن «اللذة هى الخير المطلق» بأن : اللذة ليست قيمة فى ذاتها ولكنها إحساس بالقيمة - والحقيقة أن سد جويك لم يقدم جديداً فى مذهبه سوى أنه حاول إدخال منطق العقل حتى يجعل سلوك الإنسان نحو نفسه ونحو المجموع محكوماً بمبدأ أو قاعدة ثم أن التبصر والعدل والإحسان وهى المبادئ التى تقوم بتوزيع اللذة هى مبادئ فطرية بديهية وواضحة بذاتها .

الفصل الرابع

النفعية العملية (البراجماتية)

عرض المؤلف فى هذا الفصل لظهور مذهب البراجماتية وكيف أنه يدور حول مبدأ التماس العمل المثمر والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية حتى أنهم - أى أصحاب المذهب - يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينية ما يقوم فى وجوه النفع الذى يترتب على اعتناقها .

ويعتبر جون ديوى أحد أعلام البراجماتية بل أبرز مفكرىها حيث صنف عدة كتب عن مذهبه الأخلاقى البراجماتى أبان فيها اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع كما صرح منها بأن مهمة العقل ليست التوصل إلى المعارف أو كشف الحقائق بل هو أداة لترفية الحياة - كما أن التفكير وظيفته خدمة الإنسان ، وذهب إلى أن الخير هو الذى يخدم غايات الجماعة ومطالب الفرد فى الجماعة .

ويرى ديوى أن علم الأخلاق ليس علماً نظرياً مجرداً وإنما هو جزء من الحياة متمم لها ولذلك فهو يرفض مذاهب الأخلاقيين الذين يردون الأخلاقية إلى إشباع رغبة شخصية أو تحقيق مصلحة فردية وإن كان يرى أن القيم تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة - والخير عند ديوى لا يقوم على إشباع رغبة مباشرة بل يقوم فى حل الموقف كله ومن هنا يستوعب الخير الحاضر والمستقبل معا - وهذا التقويم يتصل بالواقع إتصالاً وثيقاً وينصب على الغايات عن طريق الوسائل المؤدية إليها ابتغاء منفعة الإنسان .

وتعقياً على موقف العمليين يذهب د. الطويل إلى أنهم أغفلوا النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولة لوصف دقيق للعالم المادى الموضوعى بل ينكرون القول بأن الأفكار إنعكاس للحقيقة الموضوعية مستقلة عن العقل وكذلك فهم لا يستطيعون تفسير حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما لأنهم ينكرون موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه الفكرة ولكن بعض المفكرين يرون أن فضل المذهب البراجماتى يأتى من أنه يؤكد العلاقة بين النظر والعمل ويهتم بالنتائج المترتبة عليهما .

الفصل الخامس

النفعية فى القرن العشرين

فى هذا الفصل وهو الفصل الأخير من كتاب د. توفيق الطويل يصل المؤلف إلى نهاية تناوله لقضايا مذهب المنفعة العامة فيطرح رؤية للنفعية فى القرن العشرين وكيف أن هذه النفعية بدأت فى صورة لذة فردية عند

الأيبيقورية قديما ثم تحولت إلى منفعة للمجموع عند بعض فلاسفة القرن الثامن عشر ثم ازدهرت هذه النفعية وسيطرت على الفكر - وخاصة الانجليزى - فى القرن التاسع عشر حتى إذا أتى القرن العشرين وجدنا أن النفعية قد بلغت ذروتها وسيطرت على تفكير أهل هذا القرن .

ولم تستمر النفعية فى مجدها بل بدأت فى الاضمحلال بالتدريج بحيث نجد مثلا أن الانجليز اليوم يعتقدون الديمقراطية ويتمسكون بالاشتراكية وهم الذين أسهموا فى القرن الماضى فى تقديم النفعية إلى التراث العقلى البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة وقد يرجع السبب فى ذلك إلى ظهور مثالية جديدة اجتذبت لها أنصاراً .
ويحاول المؤلف أن يضع النفعية برمتها فى الميزان حتى يبرز لنا أهم ما ورد منها من أفكار وأضعف ما جاء بها من أراء معتنيها .

فيبدأ أولاً بمناقشة أصحاب المذهب النفعى بصفة عامة فى تصورهم للذة كغرض لرغبات الإنسان وهدفا لسلوكه ثم معياراً لتقويم أفعاله ومقياساً لأحكامه بحيث إذا تداعت اللذة اتضح تهاافت المذهب النفعى - ثم إنه من الخطأ اعتبار اللذة معياراً كلياً للسلوك الإنسانى وذلك لاختلاف خبرات الأفراد لأن اللذة فى حقيقتها تجربة فردية .

إن اللذة تطلب كأداة لغاية تسمو عليها وإذا كانت هناك إباحة لبعض اللذات فإن ذلك فى عرف الأخلاق وسيلة لتحقيق غاية كريمة للفرد وإنسانيته - والتجربة تشهد بأن إشباع الميول والرغبات كثيراً ما يتنافى مع مبدأ الواجب ويصطدم مع أبسط قواعد الأخلاق لأن الموقف الخلقى ينشأ عندما يتعارض العقل مع الهوى .

وفى المقابل نجد العقلين الذين يرون فى قهر النفس ووأد رغباتها المثل الأعلى للسلوك الإنسانى واستكروا مبدأ أن تكون اللذة أو المنفعة غاية ومعيار واعتبروا أن الخير الأقصى يقوم على النشاط العقلى المحض الذى لا مجال فيه لميول أو رغبات أو لذات - ومن بين هؤلاء العقلين « كانت » الذى رفض كل مذهب أخلاقى يقوم على مبادئ حسية وأنكر السعادة التى تبدو فى صورة لذة فردية مثلما جاء فى مذهب الأبيقورية أو فى صورة لذة عامة مثلما ورد فى مذهب بنتام ومل - وذكر كانت أن هذه المذاهب كلها فشلت فى إقامة قانون « كلى ضرورى » وهو ما تقتضيه فلسفة الأخلاق .

انسجامهما معاً وليس فى إنكار أحدهما لأن السعادة الأخلاقية بصفة عامة تقوم على مزيج من الأفعال العقلية والحسية .

إن الأخلاق عند « كانت » تتطلب القدرة على رفض الأفعال المسائرة للنزعات الطبيعية مع الإستجابة لنداء العقل وهذا الأمر يتطلب قدراً من حرية الإرادة - وهنا تبرز حقيقة لها خطرها وأغفلها اللذيون والنفعيون وهى أن الإنسان يلتمس تحقيق ذاته موحدة فى « كل » وأن قيمة الإشباع فى إتصاله بصورته لا بمادته أى من حيث إتصاله بالعالم (الإنسان) الذى يحل فيه .

ولعل كانت ايضا قد أخطأ عندما ترك الإنسان تحت ضغط محظورات كثيرة حيث أرشده إلى ما ينبغي الامتناع عنه ولم يرشده إلى ما ينبغي إثباته من أفعال كما أنه رفض العاطفة في كل صورها فكان طبيعيا أن تختفى السعادة في مذاهب العقليين كباعثا على الفعل الإرادى أو غاية للسلوك الإنسانى رغم أن السعادة في مذهب أصحابها تجمع بين العقل والحس وفى وينتقل د. الطويل إلى مبحث السعادة وأهميتها فى الحياه ومكانتها فى فكر الأخلاقيين ذاكراً أنه الا يجوز جعلها غاية مباشرة لسلوكنا كما أنها نسبية فمثلا من تقوم سعادته على الحكمة والتأمل قد تقوم عند غيره على أسباب أخرى بعيدة عن ذلك . ثم يستنكر د. الطويل موضوع وأد أو إبادة اللذات لأنه ليس فى دوافعنا الطبيعية ما يستحق الإبادة لأن لكل منها مكانه فى نظام الحياة .

ثم يؤيد المؤلف موقف أرسطو فى بحثه عن السعادة وذكر أنه يهاجم اللذة حين تطلب لذاتها ووجد أن السعادة عند أرسطو ليست إلا أسماء جديدة يطلقه على الخير الأقصى . ثم دعا د. الطويل إلى أن يكون طلب السعادة متمثلا فى أداء واجب تفرضه إنسانيتنا وليس أمرا مطلقا خال من الوجدان .

تحليل كتاب

العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى لتوفيق الطويل

د . سهام العراقى

مقدمة :

يشتمل الكتاب على بابين : الباب الأول وعنوانه : فى تاريخ الفكر الفلسفى ، ويتضمن هذا الباب أربعة فصول* : الأول : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى والثانى : الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى والثالث : أفلاطون والأكاديمية لمؤرخ العلم جورج سارتون والرابع : مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة والباب الثانى عنوانه : فى فلسفة الأخلاق ويتضمن ثلاثة فصول الأول : المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ، والثانى : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى والثالث : قصة السعادة فى الفكر الفلسفى .
وفيما يلى نعرض - بإيجاز لمضمون كل فصل من الفصول السابقة :

الفصل الأول

العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى

يستهدف هذا الفصل - من وجهة نظر الكاتب - الكشف عن بعض الكنوز الدفينة فى تراث الفكر العربى فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، وذلك من خلال أمرين الأول : الجو العقلى والمادى الذى عاشه أعلام هذا التراث ، والثانى : وجهات نظر الغربيين تقييم تلك الكنوز .

* وضعت هذه الفصول كما يقول المؤلف فى مقدمته فى مناسبات شتى ، واستعان بها فى المحاضرات العامة التى ألقاها فى أواخر الستينات فى جامعات أندونيسيا ، وليبيا ، والعراق ، ولبنان ، كما تشير المقدمة إلى أن المؤلف قد انتهى من إعداد هذا الكتاب الذى نعرض له فى مارس ١٩٦٨ م .

ويشير الكاتب - في صدر هذا الفصل - إلى مبررين وراء التنقيب عن منجزات العرب العلمية الأول : أن قراءة الماضى واستيعابه والوعى به يمثل شرطاً رئيساً من شروط النهوض الحضارى الذى تنشده واستقراء تاريخ النهضات يشهد بأن الأمم حين تأخذ فى النهوض

والتيقظ بعد ثبات ، تتلفت إلى ماضيها وتعمل على إحيائه ، هكذا فعل العرب أبان نهضتهم التى بلغت أوجها فى عصر بنى العباس ، وهكذا فعلت أوروبا فى عصر الاحياء ، عصر النهضة التى بلغت ذروتها أبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر . أما المبرر الثانى ، فإذا كان تاريخ العلوم عند العرب قد شغل اهتمام الكثيرين من المستشرقين الذين بحثوا فى تراث العرب العلمى واستثمار كنوزه أفلا يكون من الأولى بنا نحن العرب أن ندرس تراثنا الذى يستحيل أن يتهياً لنا بدونه حاضر غنى ولا مستقبل مرجو ؟

ويحدد الكاتب مكان الحركة العلمية العربية وزمانها فى المشرق الإسلامى وعاصمته بغداد منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن الحادى عشر ، والمغرب الإسلامى وعاصمته قرطبة منذ القرن العاشر حتى أواخر القرن الثانى عشر ، وحيث أخذت سيادة العلم العربى على الفكر الأوروبى فى التوقف . وإن كانت البذور العربية فى البيئة الأوربية قد أخذت تثمر فى الأرض الجديدة نهضة فى مطلع القرن السابع عشر .

إلا أن بعض المستشرقين قد انتقصوا دور العرب فى النهضة العلمية لأوروبا ، فادعوا أن العلوم عند العرب وليدة جهود علماء الفرس ، وصوروا التاريخ السياسى للعرب سلسلة متصلة من الحكام الطغاة ، وتاريخهم الحضارى تاريخاً مجدياً . وتاريخهم الدينى بقايا متحجرة تتناقلها الأجيال بعضها عن بعض . كما أدعوا أن العقلية العربية عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتأليف . وبالتالي فإن العرب بفطرتهم لا يقوون على استخلاص القضايا والقوانين العامة ، ومن هنا افتقد تراثهم الفلسفى والعلمى عنصر الأصالة والابتكار . فضلاً عن ذلك ، فقد أشاعوا أن العرب بطبيعتهم ميالون إلى التأثر بالأوهام ، وأن القرآن يعوق النظر العقلى الحر ، وأن أهل السنة يقفون عند ظاهر النص ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه من معان وأسرار . وبهذا عاقوا انطلاق الفكر .

وفى مستهل تفنيده لمغالطات وإتهامات المستشرقين ، يبدأ الكاتب بتوضيح مفهوم العرب ذلك أن بعض الاتهامات تتركز على انتقاص الإنجازات العلمية عند العرب ونسبتها إلى الفرس .

ويقصد الكاتب بالعلماء العرب كل من أسهموا فى تقدم العلم ممن كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى ، وعاشوا فى بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب ، يجمعهم تراث واحد ويربطهم مصير واحد . وقد سبق إلى هذا المفهوم كثيرون من مفكرى الغرب كالمستشرق الإيطالى نالينو (١٩٣٨) الذى يرى أن لفظ العرب كان يطلق حتى أوائل الإسلام على الذين استوطنوا شبه الجزيرة العربية ، أما بعد القرن الأول الهجرى فإن اللفظ أخذ معنى جديداً اصطلح عليه الباحثون وأطلقوه على جميع الشعوب التى تقيم فى الأمم الإسلامية .

وبهذا يدخل فى مفهوم اللفظ الفرس واليهود والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وغيرهم ممن شاركوا فى العربية لغة للعلم ، وفى التبعية للدولة الإسلامية . كذلك يحمل مفهوم العالم الإيطالى الدوميللى

Aldo Mieli للفظ عربى نفس المعنى ، فمدلول العلم العربى عنده يدخل فيه كل إنتاج علمى نما وازدهر أبان العصور الوسطى فى امبراطورية الخلفاء العربية ، بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء - وهى فى العادة اللغة العربية فإن من بين هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها كالفارسية أو السريانية أو العبرية . ومن الباحثين الغربيين الذين دافعوا عن مفهوم العرب بالمعنى السابق جوستاف لوبون الذى يرى فى كتابه عن حضارة العرب ، أنه إذا جاز لأحد أن يساوره الشك فى رد مؤلفات العلماء العرب إلى الروح العربية ، جاز له أن يشك فى نسبة المؤلفات التى خلفها العلماء الفرنسيون إلى فرنسا بحجة أنهم ينحدرون إلى شعوب غير فرنسية وإن شكلت الشعب الفرنسى كالتورمان والسلتيين وغيرهم ، وجاز له أيضا أن يستبعد من تراث الفكر الأمريكى أكثر المؤلفات العلمية بحجة أن أهلها ينحدرون إلى أصل غير أمريكى . وهكذا فتاريخ الفكر لا يعرف حضارة كان كل بناتها من أبنائها الخالص .

وبعد توضيح مفهوم العرب ، ينتقل الكاتب إلى تفنيد الإنهزامات السابقة ، فأما أن العرب إذا فتحوا أوطاننا أكثرها فيها الفساد ، فإن هذا الإدعاء لا يقوم عليه دليل ، فقد فتح العرب أما متحضرة مثل مصر والشام والعراق وإيران وغيرها ، فما زادها الفتح إلا رقيًا وتحضرا . وأما من أدعوا تدنى عقلية العرب الساميين إذا ما قورنت بعقلية الآريين ، فهذا الإدعاء تكذبه الإنجازات العلمية الكبيرة التى أحرزها العرب فى عصر الإسلام الذهبى - حيث كان العرب سادة الدنيا علما وفكرا وحضارة .

وأما من أدعوا أن العرب اجتهدوا فى علوم الدين ولم يبرعوا فى العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، فهذا الإدعاء هو الآخر - بجانب الصواب ، وهناك غير دليل يشهد على ذلك .

وأول تلك الأدلة ، سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبى) فاستقراء تاريخ الفكر يشهد أن العرب كانوا فى العصور الوسطى أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبى بكل خطواته ومراحله واصطناعه فى البحث العلمى ، مما أدى إلى سبقهم فى ابتداع العلوم الطبيعية وإقامة بنيانها . وكان رواد ذلك المنهج العلمى جابر بن حيان وإخوان الصفا والحسن بن الهيثم والبيرونى وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله .

وتأتى المنجزات العلمية الكبيرة فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضة والفلسفة وعلومها شاهدا آخر على عدم صحة الإدعاءات السابقة . فالعلوم الطبيعية تحولت على يد العرب من دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلى استنباطى إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبى استقرائى ، مما كان له ثماره وعطاءاته المباشرة فى مجالات الفيزياء ، والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا . فعلى سبيل المثال ، فى الفيزياء أنشأ ابن الهيثم علم الضوء وفسر ظاهرة الانكسار الضوئى والرؤية المزدوجة . وتوصل البيرونى إلى تقديرات للثقل النوعى وأبعاد الأرض وظواهر الشفق وكسوف الشمس وغيرها من الظواهر . وفى الكيمياء ، توصل جابر بن حيان وأتباع مدرسته إلى كشف التبخير والتقطير والإذابة والتصعيد والتبلور وغيرها من عمليات كيميائية ، وفرقوا بين

القلويات والأحماض ودرسوا وركبوا مغات العقاقير ، وفى الصيدلة ، برع العرب فى تحضير العقاقير النباتية والمعدنية والحيوانية ، وابتكروا آلات عدة لتذويب الأجسام وتكوين العقاقير . واستخدموا التخدير ، وكشفوا الكاويات فى الجراحة ، واستحضروا ماء الفضة ، حامض النتريك - وحامض الكبريتيك ، والكحول ، ونباتات الفضة ، والزرنيخ ، وغير ذلك مما ساعدهم على تقدمهم فى الكيمياء التجريبية . وفى علم النبات ، وفق علماء العرب إلى معرفة الكثير من المواد الطبيعية التى كان يجهلها اسلافهم وادخلوها فى العقاقير الطبية ، وأن يكسبوا بعض النباتات خصائص العقاقير فى مفعولها الطبى . وفى الطب ، تتنوع منجزات العرب ومكتشفاتهم ، فقد كان العرب أول من اهتم إلى أن الاوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة وسموا الامراض المعدية ، وفطنوا إلى تفتيت الحصاة فى المثانة ، ومن أوائل من استخدموا المخدر وكانوا أول من استخدم فى الجراحة الكاويات وغير ذلك من المنجزات التى تشهد على تفوقهم فى علم الطب . وفى علم الفلك ، نجح العرب فى تحديد مواقع النجوم ، ومساراتها ، وسرعة حركاتها ، وبنوا المراصد ، واثبتوا كروية الأرض ، وتقدير محيطها . وفى الجغرافيا ، عنى علماء العرب برسم الخرائط ، ووضع دليل للطرق التجارية ، وتحديد درجات الطول والعرض ورسم الشواطئ والانهار ، وغير ذلك من انجازات تشهد بتفوق علماء الجغرافيا العرب .

وفى العلوم الرياضية ، فقد تلقى العرب تاريخ اسلافهم من الرياضيين فى مصر والهند واليونان ، وأضافوا اليه ، فقد أسهم الخوارزمى فى تقدم الحساب والجبر ، ووضع الجداول اللوغاريتمية واختراع الصفر الذى يسر حل المعادلات الرياضية . وكان للعالم العربى ثابت بن مرة الفضل فى ابتداء علم التفاضل والتكامل ، ويدين علم الجبر باسمه إلى العرب ، كما يدين علم حساب المثلثات بوجوده لرياضيين عرب ، ويعد البيرونى هو أول رواد هذا الفرع من الرياضيات . ومن دلالات الاصاله فى التفكير الرياضى العربى ، أن العرب قد استعانوا فى المسائل الهندسية بالجبر كما استعانوا فى المسائل الجبرية بالهندسة . وطبقوا الهندسة على المنطق ، واستخدموا طرقها فى بحوث الضوء وحل الكثير من قضاياها ، وقد درس العرب الأعداد وخواصها ، والمتواليات العددية والهندسية ووضعوا قوانينها وقسموا المعادلات الى ست وقدموا لكل منها حلا ووقفوا فى حل الكثير من معادلات الدرجة الثانية والثالثة بطرق هندسية . ومن ثم ، كان العرب يحق السباقين فى مجال الرياضيات فى عصور غطت فيها أوروبا فى سبات عميق ، ومن أجل هذا ذهب مؤرخو الرياضيات من الغربيين إلى ان العرب - لا اليونان - هم اساتذة الرياضيين فى عصر الحضارة الأوروبية الحديثة .

وأما بالنسبة للفلسفة وعلومها ، فإن العرب حين نقلوا إلى لغتهم تراث الفلسفات القديمة لم يكونوا مجرد نقلة وإنما تفادوا فى شروحهم وتعليقاتهم نقص الفلسفات القديمة وقصروها ، وأضافوا موضوعات جديدة اقتضتها مشكلات التوفيق بين الوحى والعقل والشرعية ، ومشكلات الخلق والألوهية ، والبعث ، والنبوة وغيرها من القضايا التى لا نجد لها نظيرا فى الفلسفات القديمة التى لم يقدر لها أن تعيش فى إطار دينى كالدين الإسلامى

ومن ثم ، كان للفلسفة العربية تميزها وارتباطها بالخيوط الروحية والاجتماعية الذى نشأت فيه ، رغم أنها شاركت الفلسفات السابقة فى معالجة الموضوعات التقليدية : الانطولوجيا والابستمولوجيا والأكسيولوجيا . وفى ظل التفكير الفلسفى الإسلامى نشأ علم الكلام الذى يبحث فى العقائد الإسلامية بالادلة العقلية ، ويرد على مخالفها ، ويدفع عنها الشبه ، وهو يستند إلى العقل والنقل معا . وقد أثرت الفلسفة فى التصوف الإسلامى الذى ينزغ إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب حيث يرى المتصوفة أن العلم اليقينى إنما يجيى عن طريق الكشف أو الحدس . وفى ظل هذا نشأت فى التصوف نظريات فلسفية مثل نظرية الفناء (ذى النون المصرى) ونظرية الاتحاد (ابو اليزيد البسطامى) ونظرية الحلول (الحلاج) ونظرية وحدة الوجود (ابن عربى) .

وينتقل الكاتب من رصد الواقع العلمى للعرب ابان عصر نهضتهم وتفوقهم إلى تحليل هذا الواقع والبحث عن العوامل التى أدت إلى الانجازات العلمية العربية السابقة . وقد كان فى مقدمة تلك العوامل - فى نظر الكاتب - حرية الفكر لأهل العلم ، ورخاء الدولة العربية وحرص الخلفاء والأمراء على تقدير العلم ورعاية أهله ، يؤيدهم فى ذلك دين سمح كريم يكفل حتى لغير من يدينون به حرية الرأى . وفى ظل هذا كله تسنى للخلفاء وكبار رجال الدولة أن يستقدموا إليهم مشاهير العلماء والمفكرين من كل ملة وجنس ، وأن يجزلوا لهم العطاء ، وأن ينفقوا فى سخاء على البعثات التى تطلب المخطوطات فى لغاتها المختلفة والمترجمين الذين ينهضون بنقلها إلى لغة الضادحتى انتقل إلى العربية تراث الأمم المتحضرة وتيسر مع هذا أن تقام المكتبات التى تذخر بآلاف المخطوطات ، مما خلق مناخا مواتيا لبناء النهضة العلمية العربية .

وإذا كان الكاتب فى مقدمة هذا الفصل قد فند مغالطات بعض الغربيين بخصوص المنجزات العلمية العربية ، فإنه لا يفوته قبل أن يختم هذا الفصل أن يسجل موقف بعض الغربيين المناصر للعرب ومنجزاتهم العلمية . ومن بين هؤلاء ول ديورانت وجورج سارتون . فالأول يؤكد أن الشرق كان منبع الحضارة ومصدرها ، ويبدى إعجابه بالعرب وتقديره البالغ لتراثهم ، واشاد بازدهار الحياة العقلية عند العرب فى القرون الثلاثة الأولى من حكم بنى العباس . وفى هذا التيار نفسه سار مؤرخ العلم جورج سارتون الذى يضع الحركة العملية عند العرب فى مرتبة أعلى من الحركة العلمية عند اليونان ، بل يرى أنها كانت اعظم حركة علمية تتصف بالاصالة منذ مطالع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر .

وفى ختام هذا الفصل يتحول الكاتب بعد أن عرض لمنجزات العرب العلمية وفند دعاوى بعض الغربيين وأغاليطهم بخصوص تلك المنجزات - من موقفه الدفاع إلى موقف الهجوم الناقد لما كان عليه الغرب - إبان نهضة العرب من جهل وظلام ، وظلم عبر عنه نظام الاقطاع وقهر العلماء من جانب الكنيسة ، هذا فى الوقت الذى كان العرب فيه يصونون تراث أم الارض المتحضرة التى سبقتهم أو عاصرتهم ، وإضافة كنوز من المعارف الأصلية إليه ليخلفوا بذلك تراثا غنيا كان ذخيرة أوروبا فى مطلع يقظتها منذ مطالع العصر المدرسى .

الفصل الثانى

الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى

فى مستهل هذا الفصل ، يشير الكاتب إلى الظروف العامة التى سبقت وصاحبت ظهور تيارات الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى ، فمنذ أواخر القرن الثامن عشر ، أخذ الضعف يدب فى أوصال الدولة العثمانية التى كانت قد بسطت هيمنتها على العالم العربى ورافق هذا الضعف فى كيان الدولة العثمانية تسلل الاستعمار إلى العالم العربى مع مطلع القرن التاسع عشر . وفى غمار ضعف الدولة العثمانية ، وما ترتب على ذلك من ركود فى كافة جوانب الحياة فى العالم العربى ، وبخاصة الجانب الدينى ، وتفشى النزعة العلمانية ، وظهور حركات الاستغراب ، فضلا عن استغلال الاستعمار لحالة الضعف العام وتسلبه إلى العالم العربى ، نهضت حركات الإصلاح التى اعتقد قادتها أن انتشال الأمة من حالة الوهن والتردى لن يكون بغير صلاح الدين ورد الاعتبار للإسلام ليقود الأمة إلى النهوض والتفوق كما قادها أول مرة .

ومن ثم ، فلقد كان الشعور بالضيق لتدهور أحوال المسلمين ، والنفور من حركات الاستغراب التى أخذت تتسلل إلى المجتمعات الإسلامية ، وزحف الاستعمار الأجنبى على أرضها باعثا قويا لقيام حركات دينية قوية شاعت فى العالم الإسلامى ، واستهدفت إحياء الإسلام وتخليصه من الشوائب التى شوهت تعاليمه . وتتمثل هذه الحركات فى الحركة الوهابية التى نشأت فى شبه الجزيرة العربية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، والدعوة السنوسية التى ظهرت فى شمال إفريقيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، والدعوة المهدية التى غزت السودان وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ظهرت دعوات جمال الدين الأفغانى ، والكواكبى وحمل الراية بعد الأفغانى محمد عبده ، وسار على هديه السيد رشيد رضا وغيره من رواد الإصلاح المحدثين .

ينتقل الكاتب بعد هذا التمهيد إلى تناول تيارات الإصلاح الدينى السابقة بشئ من التفصيل ، ويبدأ بالدعوة الوهابية ، تلك الدعوة التى نشأت فى شبه الجزيرة العربية أبان القرن الثامن عشر على يد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) ، واستهدفت تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات والإرتداد إلى ينابيعه الصافية الأولى فى صدر الإسلام .

ومن أبرز مبادئ الدعوة الوهابية ، التى كانت بعثا جديدا لمبادئ ابن تيمية ، التأكيد على توحيد الله ، ومحاربة البدع والخرافات كزيارة أضرحة الأولياء وإقامة الموالد وممارسة الأذكار التى تحفل بالغناء والرقص واتخاذ الرقى والتماائم للوقاية ، وتحريم الترف ، والتأنق فى الملبس والمأكل وشرب الخمر ، وغيرها من عوامل الفساد وإنكار دعاوى الصوفية ورفض التسليم بما أدعوه من كرامات .

وسرت الدعوة الوهابية فى مواسم الحج إلى كثير من كبار المفكرين ، وأدى هذا إلى انتشارها فى كثير من أقطار العالم الإسلامى ، وكان من بين من تأثروا بها السيد محمد بن على السنوسى (١٧٨٧ - ١٨٥٩) مؤسس الدعوة السنوسية .

الدعوة السنوسية :

نشأت السنوسية فى قلب الصحراء ، كما نشأت الوهابية من قبل ، كلتاها نبتت فى جو يسوده التخلف ، وتفشوا فيه البدع ، ويتقاعد فيه الناس عن السعى والعمل ، ويقنعون بالتشفع والتوسل إلى الأولياء وكانت الدعوتان على اتفاق فى مقاومة هذا الفساد بالعودة إلى الإسلام فى بساطته الأولى قبل أن تشوهه البدع والخرافات .

وقد نهضت الدعوة السنوسية على مبادئ من أهمها : اتخاذ الكتاب والسنة أساسا لهدم الخرافات والبدع ، الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم . مثلاً أعلى فى السعى والعمل المثمر والانصراف عن الكرامات والخرافات ، والاستخفاف بمباهج الدنيا ومتعها ، الاهتمام باشاعة الاخوة والمحبة والتعاون والحرص على إعانة الفقراء والمحتاجين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تحريم الغلو فى تقديس الأولياء والمشايخ ، أحياء كانوا أم أمواتا ولتنشر تلك المبادئ ، أنشأ السنوسى فى بلاد العرب زوايا تضم مريديه وأتباعه ، وكانت تلك الزوايا دورا للعبادة ، ومراكز للنشاط الاجتماعى ومواقع للعمل والتجارة . وقد تميزت الدعوة السنوسية باستخدام الاقتناع والإرشاد فى نشر مبادئها وهى الطريقة التى تبناها بعد ذلك أكثر رواد الإصلاح الدينى فى عصرنا الحديث .

عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٥) :

وهو أحد أبرز دعاة الإصلاح الدينى ، وقوام دعوته تشخيص أحوال المسلمين والكشف عن آفاتها وسوءاتها ، وتخطيط برنامج عمل لتفاديها ، والمضى بالمسلمين فى طريق التقدم والرقى بهداية من كتاب الله وسنة رسوله . وفى كتابيه أم القرى و طبائع الاستبداد فى مصارع الاستعباد رد الكواكبي تخلف المسلمين وضعفهم إلى اعتقادهم فى الجبرية التى جرتهم إلى التواكل وصدنتهم عن العمل ، وزهدتهم فى مطالب الدنيا ، وصرفتهم عن مباهجها ، وأثارت الشقاق والفرقة بينهم ، إلى جانب ما طرأ على الإسلام من صنوف البدع والخرافات على قيام الحكومات المستبدة التى سلبت المسلمين حريتهم وأفقدتهم الزمن والعدل والمساواة ، مما أثار فى النفوس اليأس والتخاذل عن طلب الحقوق ، ونحو ذلك من أسباب يتضافر بعضها مع بعض وتردد فى نهاية الأمر إلى استبداد الحكام .

وإذا كان الكواكبي يلتقى مع سابقيه ومعاصريه من دعاة الإصلاح على علاج هذا الفساد عن طريق الرجوع إلى الإسلام فى بساطته الأولى وتحريره من الجمود والخرافة والايمان بوحداية الله حتى تتحرر العقول من قيود الشرك ، إلا أنه يتميز عنهم جميعا بدعوته إلى القومية العربية مع حرصه على قيام الجامعة الإسلامية

والخلافة الدينية ، ثم المطالبة بالاشتراكية نظاما اقتصاديا عادلا يعيش في ظله المسلمون - ثم محاولة التوفيق بين الدين والعلم وإثبات أن كشوف العلم الحديث قد أيدت إعجاز القرآن الكريم الذى سبق إلى الإشارة إليها .

جمال الدين الافغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٧) :

وهو من أعظم رواد الإصلاح الدينى فى عصرنا الحديث . اتخذت دعوته الإصلاحية بعدا سياسيا يقوم على أساس دينى إسلامى . وقد شارك الافغانى سابقيه ومعاصريه من رواد الإصلاح الدينى فى الشعور بالضيق لتدهور أحوال المسلمين والتمسك بالإصلاح فى الارتداد إلى ينابيع العقيدة الإسلامية الصافية قبل أن تفسدها البدع والخرافات . ونزع إلى تطهيرها من الأوهام التى تأدت بأهلها إلى الجمود والتقليد والتواكل . من أجل هذا أخذ يوقظ المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها وينبهم بخطبه الحماسية وأحاديثه الواعية إلى حقيقة دينهم وفضل تعاليمه . إلا أن الافغانى تميز عن غيره من رواد الإصلاح فى موقفه الرافض والمناهض للاستعمار الأوروبى ، ودعوته للجامعة الإسلامية التى لم يكن معناها أن يكون على رأس العالم الإسلامى حكومة واحدة ، بل هى دعوة إلى اتحاد حكومات الدول الإسلامية وتعاونها على رد المطامع والدسائس عن بلادها .

ومن أجل نشر دعوته وأفكاره ، أصدر مع تلميذه الشيخ محمد عبده جريدة العروة الوثقى التى استهدفت رصد وتشخيص واقع الوهن الذى يعانيه العالم الإسلامى ، وملء النفوس بالأمل فى إمكانية تجاوز ذلك الواقع ، والدعوة إلى التمسك بأصول الدين ، وإبطال التهم التى توجه إلى الشرقيين عامة والمسلمين خاصة ، وتقوية الصلات بين الأمم الإسلامية . وبعد سنوات كفاح وجهاد فى سبيل نشر دعوته ، فتك به السلطان عبد الحميد ، وتفرق أتباعه يحملون رسالته الدينية والسياسية ، وكان أبرزهم عبد الحميد بن باديس فى الجزائر ومحمد عبده فى مصر .

محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)

وهو أبرز تلاميذ الافغانى ، إلا أنه خالف منهج أستاذه السياسى القائم على إيقاظ المشاعر وإثارة العواطف حتى تتحقق الغاية بالعنف إذا لم يفلح الاقتناع ، واعتمد منهجا اجتماعيا قائما على التثقيف والتربية فى تودة وآناه ، ويحدد الامام عناصر رسالته فى ثلاثة أمور : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وطبعه ، وقد مجاهد الامام محمد عبده طيلة حياته فى سبيل تطهير الدين الإسلامى مما أفسده من منكرات وبدع ، وإصلاح التعليم الإسلامى العالى فى الأزهر ، وتنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية فى ضوء الفكر العصرى الحديث ، وحماية الإسلام من النفوذ الأوروبى وحملات الصليبيين . ولعل أعظم آثار منهجه الإصلاحى الاجتماعى ، اتساع عدد مريديه وتلاميذه الذين حملوا الراية من بعده وعلى رأسهم السيد محمد رشيد رضا .

محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) :

وهو أكبر اتباع محمد عبده وأعظمهم نشاطا ، سلك منهجه في نشر تعاليمه ، وذهب مذهبه في الدعوة إلى العودة بالإسلام إلى بساطته الأولى أيام الخلفاء الراشدين ومحاربة البدع والخرافات والتعاليم الفاسدة وواصل في المنار. دعوة العروة الوثقى ، فعمل على نشر الإصلاحات الدينية والاجتماعية والاقتصادية ، معتقدا أن الإسلام يساير الأوضاع الراهنة ، وأن الشريعة خير أداة للحكم ، وحث على التسامح والتآلف بين الفرق ، واهتم بترقية التعليم وإصلاح طرائقه وتشجيع التقدم في العلوم والفنون . ولكنه خالف أستاذه الأفغانى ومحمد عبده فناهض سياسة العثمانيين التي انبنت - في نظره - على الفساد والخداع والتضليل ، ووطن عزمه على مقاومة نفوذها في غير رفيق ولا هوادة .

وأنشأ رشيد رضا صحيفة المنار التي نشرت تعاليمه وأذاعت تفسير القرآن الكريم الذى بدأه الإمام محمد عبده وأتمه السيد رشيد على منهج أستاذه ، كما أنشأ جمعية الدعوة والإرشاد عملا برأى أستاذه في أن الجهاد في نشر الإسلام فريضة على كل مسلم . وواصل جهاد أساتذته في مهاجمة الاستعمار والصهيونية .

وهكذا كان التيار الذى أنشأه جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يزداد قوة على يد رشيد رضا ، بل استمر جريانه حتى بلغ جيلنا المعاصر ، وتفرعت عنه تيارات عديدة لعل من أبرزها في نظر الكاتب تياران :

الأول - تطوير الأثر :

والخروج به من حالة الجمود والفساد الذى أصاب بعض رجاله ، والصراع بينهم ، إلى تطوير الدراسة فيه ، وإنشاء كليات جديدة به . كما شمل التطوير أيضا إدارته ، حيث أصبح له مجلس أعلى يرسم سياسته .

الثانى - سقوط الخلافة الإسلامية :

إثر الانقلاب الذى قام به مصطفى كمال فى تركيا (١٩٢٣) وإعلانه انفصال الدين عن الدولة . وقد تبع ذلك ظهور قوى معارضة للثورة الكمالية وأخرى مؤيدة لها . وكان محور الخلاف هو قضية الخلافة ، فالسيد رشيد رضا رأى أن نهضة المسلمين لا تستقيم بغير الخلافة ، وأن فسادها وقيامها على القوة والغلبة لا على بيعة أهل الحل والعقد هو الذى أشاع الفرقة بين المسلمين . أما الشيخ على عبد الرازق فقد رأى أن الخلافة ليست من الدين فى شئ ، وإنما هى خطة دنيوية لم يأمر بها الدين ولم ينه عنها ، وإنما تركها ليرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة . وقد استمر الخلاف وتفاعل بمرور الزمن ليأخذ شكلا جديدا من الصراع بين القديم والجديد ، بين الموروث من التراث الإسلامى والمنقول عن الغرب الأوروبى . وكان أقوى الداعين للحضارة الأوربية فى مصر سلامة موسى وطه حسين . أما المحافظون فكان فى مقدمتهم مصطفى صادق الرافعى ورشيد رضا وشكيب أرسلان . والواقع أن معركة القديم والجديد لا تزال قائمة حتى يومنا الحاضر وإن اختلفت محاور الخلاف بمرور الزمن .

ويختتم الكاتب هذا الفصل بإجمال الاتجاهات العامة لتيارات الفكر الدينى السابقة فيما التقت عليه من : محاربة التقليد وفتح باب الاجتهاد ، رد تدهور المسلمين إلى انصرافهم عن تعاليم الإسلام الصحيحة ، وليس إلى تخلفهم عن ركب المدنية الحديثة ، إطلاق الحرية للعقل فى إطار كتاب الله وسنة رسوله ، العناية بالمرأة وثقيفها ، الدعوة إلى التسامح الدينى ومناهضة حركات الاستعمار مع الإفادة من علوم الغرب النافعة . وكان للتيارات السابقة فضل إثراء الحياة فى المجتمعات الإسلامية فى شتى مجالاتها الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية ، وتأجيج ثورة المجتمعات الإسلامية من أجل التحرر ومغالبة الاستبداد وإرساء قواعد النهوض والتحرير .

الفصل الثالث

أفلاطون والأكاديمية :

هذا الفصل جزء من كتاب جورج سارتون : العلم القديم فى العصر الذهبى للإغريق ، وقد نقله الكاتب إلى العربية . ويعرض هذا الفصل للمناخ السياسى لعصر أفلاطون وحياته ، ثم أكاديميته وطلابه ، وما كانت تقدمه من معارف ، ثم الأكاديمية بعد أفلاطون ، وما طرأ عليها من تغيير ، وبعد ذلك يعرض المؤلف بإيجاز لنظرية المثل عند أفلاطون ، ومؤلفاته بحسب تاريخ كتابتها ، وديانته ومحاوراته ونظريته للسياسة والحب والقيادة .

الفصل الرابع

مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة :

فى تمهيده لهذا الفصل يبين الكاتب أن تاريخ الفلسفة يشبه فى نشأته نشأة التاريخ العام من حيث اكتشافه بسرد الأحداث ورصد آراء الأشخاص دون الارتفاع إلى الدراسة النقدية ، وعدم الالتزام بالدقة فى استقصاء المعلومات . حتى إذا ما نشأت النزعة العلمية ، تحول التاريخ - بعامة - وتاريخ الفلسفة - بخاصة - من مجرد سرد الأحداث وتسجيل الآراء إلى تتبع نشأة الأفكار والمذاهب ومسيرة تطورها عبر الزمن أملاً فى الكشف عن الحقيقة ، والالتزام فى ذلك بالمنهج العلمية الدقيقة ، ومنها : منهج تتبع نشأة المشكلات الفلسفية الكبرى ومسيرة تطورها عبر الزمن ، وعرض الحلول التى قدمت لها منذ أقدم العصور حتى عصر المؤرخ . ومنهج تأريخ المذاهب الكبرى التى تكون تاريخ الفلسفة ، فلا يهتم المؤرخ بتطور التفكير فى مشكلة ما متبعاً كل ما قيل فيها من مختلف المذاهب . بل يعرض للمذاهب نفسها بصرف النظر عن المشكلات التى يعالجها كل مذهب على

حدة . ومنهج الترتيب الزمني للفلاسفة أنفسهم ففى كل عصر توجد مدارس وفلاسفة يمكن تأريخ وجهات نظرهم ، لتعرف كيف كان حال التفكير قبلهم ، وماذا آل إليه على يدهم ، وكيف أصبح بمجهود من أعقبهم .

ومن القضايا التى تتعلق بتاريخ الفلسفة ، قضية : هل تاريخ الفلسفة علم أم فن ؟ هذه القضية ثار حولها الجدل منذ مطلع القرن التاسع عشر ، ويحدد الكاتب موقفه منها بأنه طالما كان تاريخ الفلسفة عرضاً دقيقاً وواعياً لتراث الفلسفة فى ماضيها وحاضرها ، ونقلاً أميناً لهذا التراث فى ضوء منهج يرمى إلى الكشف عن الحقيقة ، فإن هذا التاريخ يعد علماً ، ذلك لأن العلم - فى نظر الكاتب - لا يقتصر على دراسة الظواهر الطبيعية بمنهج استقرائية ابتغاء كشف القوانين التى تفسر تلك الظواهر ، ولكن نطاق العلم يمتد ليشمل كل دراسة واعية منظمة تقوم على الفهم والتقدير وفقاً لمنهج يهدى إلى الحقيقة فى نزاهة وأمانة إلا أن هذا لا يعنى أن عملية التاريخ تنفى العنصر الأدبى الفنى عن عمل المؤرخ ، فهذا العنصر يبعث فى الأفكار الميتة التى يعرض لها المؤرخ حرارة وحياة . ومن ثم ، يمكن القول إن تاريخ الفلسفة يجمع بين واقعية العلم وموضوعيته وحرارة الأدب وذاتيته .

وثمة خاصية مهمة يجب توافرها فى المؤرخ وهى الأمانة ، التى تتحقق من خلال التزام المؤرخ بالنزاهة والموضوعية . ويرد بالأولى طرح الهوى ، والتزام الحيدة ، واستبعاد الاعتبارات الشخصية ونحوها مما يصرف الباحث عن هدفه فى كشف الحقيقة . ويراد بالثانية إقصاء الخبرة الذاتية حتى يدرس الموضوع كما هو فى الواقع ، ومن هنا كانت النزاهة والموضوعية على اتصال ، وفيهما تعبير عن أمانة الباحث فى محاولة الكشف عن الحقيقة . ولا يستقيم تاريخ الفلسفة بغير هذه الأمانة .

وبعد هذا التمهيد ، ينتقل الكاتب إلى تلمس بداية التأريخ للفلسفة ، ومتابعة تطوره ، فتأريخ الفلسفة باعتباره مجرد عرض لأفكار الفلاسفة قديم قدم التفكير الفلسفى نفسه . والراجح أنه نشأ على يد اليونان . ومع قدوم عصر النهضة نشطت حركة إحياء الماضى والاعتراف من معينه فى مختلف مجالاته . وكان للفلسفة أوفر نصيب فى هذا الصدد . ففى غمرة الحماس لإحياء تراث الفلسفة القديمة نشأ تاريخ الفلسفة فى صورة تأريخ للمذاهب الفلسفية والمدارس اليونانية والرومانية وغيرها . وإذا كان تاريخ الفلسفة قد نبت - بمعنى من معانيه - فى عصر النهضة ، فقد كان مرد ذلك إلى ما شغل به ذلك العصر من اهتمام بالتأريخ فى كل صوره ، إذ المعروف أن المفكرين قد ازدادوا اهتماماً بالتأريخ أيام النهضة ، وتمثل هذا فى إقبال أصحاب النزعة الإنسانية على التأريخ الذى كشف لهم عن مجاهل التراث اليونانى والرومانى .

وإذا كان رأى السابق بخصوص نشأة تاريخ الفلسفة هو رأى الغربيين ، فإن رأى عند الكاتب أن تاريخ الفلسفة بمعناه السابق ، قد عرف عند المسلمين قبل ذلك بأكثر من ستة قرون من الزمان مع ازدهار حركة الترجمة فى أيام العباسيين ، ففى غمرة حركة الترجمة انتقل إلى العربية تراث الفلسفة اليونانية والفارسية وغيرها من الفلسفات . وكان من أبرز المترجمين ابن المقفع ، ويوحنا بن ماسويه ، ويحيى البطريق ، وحنين بن إسحاق ، وغيرهم كثيرون . والواقع أن حركة ترجمة الفلسفة قد تعرضت فى البداية لانتقادات الكثيرين الذين

اعتبروها خطرا يهدد العقيدة ولبت الحال على هذا فى العالم الإسلامى حتى مطلع العصر الحديث حيث تم الاتصال بالحضارة العربية ونزع بعض المستنيرين إلى الاشتغال بالفلسفة . فاقترضوا هذا أن يرجعوا إلى ماضيها ، وأن يقتربوا من معينه ، فأخذوا يؤرخون للأفكار والمذاهب الفلسفية مؤلفين ومترجمين . وعندئذ بدأت فى بعض حواضر العالم الإسلامى حركة تاريخ الفلسفة .

أما عن تطور تاريخ الفلسفة فى أوروبا ، فما كاد ينتهى عصر النهضة بحماسة لإحياء الماضى ، حتى أخذ فلاسفة القرن السابع عشر يضيقون بمسلك الرواد ، وأخذوا يبحثون عن مناهج الفلسفة الحقيقية لدراسة طبيعة العقل الإنسانى والبحث عن الحقيقة مما أدى إلى تعدد المذاهب وتنوع الآراء وكان من رواد هذا القرن ديكارت وبيكون . وفى القرن التاسع عشر نضع تاريخ الفلسفة على يد هيكل وكونت ورنوفيه وغيرهم الذين نزعوا إلى تأريخ الفلسفة دون اهتمام بالفلاسفة أنفسهم . كما فعل سابقوهم وأبرز مؤرخى الفلسفة فى هذا القرن هم المؤرخون الألمان الذين يعدون سادة تأريخ الفلسفة وبناته الحقيقيون . وفى القرن العشرين واصل ركب تأريخ الفلسفة سره بعد أن عبد الألمان له الطريق ، وتتابع فيض المؤلفات التى تتناول تأريخ الفلسفة فى كل عصورها ، أو تعرض لتأريخ المذاهب على النحو الذى كان منذ عصر النهضة . وإذا كان تاريخ الفلسفة قد شهد مدا وجزرا عبر تاريخه الطويل ، فإن تأريخ الفلسفة قد شهد فى القرن العشرين مدا كبيرا واهتماما واسعا من جانب المؤرخين والمشتغلين بالفلسفة . وينتظر أن يظل هذا المد والاهتمام قائما ومتصلا ذلك لأن الاهتمام بتأريخ الفلسفة وماضيها هو جزء من الفلسفة ذاتها ، وفى ذلك تختلف الفلسفة عن العلم الذى يعد تاريخه ماضيا يتجاوزه حاضره ومستقبله .

الفصل الخامس

المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق :

فى تمهيده لهذا الفصل ، يشير الكاتب إلى أن فلاسفة الأخلاق قد انقسموا إزاء المثل الأعلى فريقين : فريق المثاليين من العقلانيين الحدسيين ، وفريق الواقعيين من التجريبيين وأصحاب الفلسفات النفعية والوضعية ودعاة التطور واتباع الفلسفة العملية الأمريكية . ويبين الكاتب مواطن الاختلاف بين الفريقين ، وإن كانت هناك مواطن اختلاف فى صفوف كل فريق ، إلا أنه يمكن القول بوجه عام إن المثل الأعلى عند المثاليين هو المبدأ الذى يسير بمقتضاه سلوك الإنسان فى كل زمان ومكان ، وهذا المثل الأعلى يبدو فى صورة الواجب ، وهو مبدأ عام مطلق يتساوى أمامه الناس جميعا . ومبدأ الواجب غاية فى ذاته وليس وسيلة إلى غاية تقوم خارجه ، ومن هنا وجب أن يطاع لذاته بصرف النظر عن نتائجه وآثاره ، إن غايته تمكن فى تحقيق الكمال الذى ينتسده الإنسان فى كل زمان ومكان . أما الراجيون من أصحاب الفلسفات التجريبية والوضعية ، فإنهم ينكرون أن تكون المثل العليا

من وضع الفلاسفة ، ويرتدون بها إلى التجربة ، ويرون أنها نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وهى ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسائل لتحقيق غايات . فالمثل الأعلى عندهم مجرد اصطلاح تعارفت عليه جماعة من الناس تحيا فى زمن ومكان معينين . ومن هنا كان المثل الأعلى عند الواقعيين ذاتيا نسبيا وليس موضوعيا عاما .

ينتقل الكاتب بعد هذا التمييز العام بين الواقعيين والمثاليين إلى تناول نماذج من مذاهب الفريقين . فيعرض أولا لنماذج من مذاهب الواقعيين وهى : مذهب المنفعة العامة فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر ، والفلسفة الوضعية فى فرنسا فى القرنين التاسع عشر والعشرين والفلسفة العملية البراجماتية فى أمريكا فى القرن العشرين ، والفلسفة الاشتراكية المعاصرة فأما النفعيين الإنجليز - مثل هوبز وبنثام وستيوارت مل ، فإنهم يرون أن المثل الأعلى وليد الدوافع الفطرية عند الإنسان ، أو هو مجرد استجابة للميول الفطرية فى طبائع البشر ، ومن ثم يبدو المثل الأعلى فى صورة نزوع إلى تحقيق المنافع الشخصية . ولا يعترف النفعيون الإنجليز بالعبارات التى اخترعها المثاليون للتعبير عن مبدأ الواجب الذى يعبر عما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان . ويلتقى موقف أصحاب الفلسفة الوضعية فى فرنسا مع النفعيين الإنجليز فى الاستخفاف بمبدأ الواجب كما تصوره المثاليون ، ويرفضون التسليم بالمثل العليا التى تكون من وضع الفلاسفة ، ويقتنعون بالمثل التى نبتت فى حياة الجماعات البشرية وصاغها العقل الجمعى وفقاً لظروف الجماعة وملابساتها . وأما موقف أصحاب الفلسفة العملية فى أمريكا . فإنه يرفض رد المثل العليا إلى سلطة خارجية ، فهى ليست من وضع الفلاسفة كما قال المثاليون ولاهى وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض ، كما قال الوضعيون ، ولاهى من وحى السماء كما يقول رجال الدين ، وإنما تنشأ المثل العليا فنتيجة لظروف الإنسان وتنبعث من محيطه ، وتهدف إلى تغيير حياته . وهذه المثل تتغير وفقاً للظروف لأنها مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمة حياته . وأما بالنسبة للاشتراكية المعاصرة ، فقد شاركت المذاهب الواقعية السابقة فى الاعتقاد بأن المثل الأعلى نسبى متغير ، وخالفته جميعاً فى ربطه بالوضع الاقتصادى الذى يمر به المجتمع بجميع طبقاته فى أى مرحلة من مراحل حياته ، إن المثل الأعلى إذن مرحلى وليس ثابتاً مطلقاً كما تصوره المثاليون .

وبعد التعريف بموقف الواقعيين من المثل الأعلى ، ينتقل الكاتب إلى التعريف بموقف المثاليين ، فيعرض للمثالية الكلاسيكية عند كانت فى القرن الثامن عشر ، والمثالية المحدثة فى إنجلترا المعاصرة . ففي المثالية الكلاسيكية ، نجد أن وظيفة الفلسفة الخلقية وضع المثل العليا التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، وهذه المثل مبادئ عامة يتساوى الناس فى شتى طبقاتهم وجنسياتهم فى ضرورة الالتزام بها فى تصرفاتهم ، وهى مستمدة من طبيعة العقل ، مسايرة الجانب الأسمى فى طبائع البشر وهو الجانب العقلى الذى يميز الإنسان عن سائر الكائنات . أما تعديلات المثالية المحدثة فى إنجلترا المعاصرة فقد تمثلت فى رفض إرجاع الفعل الفاضل إلى العقل وحده ، والقول بإمكانية صدوره عن عواطف نبيلة وميول سامية كريمة ، وإدخال العنصر القومى على المبادئ الإنسانية ، ومن ثم ، يكون المثل الأعلى مبدأ إنسانياً رفيعاً يدين به مواطن عالمى يتخذ الكرة الأرضية كلها وطناً له .

وبعد استعراض موقف المثاليين والواقعيين ، ينتقل الكاتب إلى تناول موقف المسيحية والإسلام من المثل الأعلى . ففي المسيحية ، يتجلى المثل الأعلى فى القديس المسيحى الذى يقضى حياته كلها فى التأهب للآخرة ، فيعيش زاهدا فى طلب الدنيا أو راهبا يعتزل الناس فى دير ، متحليا بصفات الدعة والمسكنة والحلم والصبر ولين الجانب ، ونحو هذا من فضائل سلبية أما الإسلام ، فلم يصور المثل الأعلى فى إنسان ، بل صورته متمثلا فى الله سبحانه وتعالى ففقه تعالى تجتمع الكمالات المطلقة على نحو لا يدركه عقل بشرى . ومن ثم ، فمن يتطلع من الناس إلى مثل أعلى بهتدى بهديه ، كان عليه أن يقتدى بالله تعالى فى صفاته الحسنى ، يقول تعالى ولله المثل الأعلى .

الفصل السادس

فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى :

يستهل الكاتب هذا الفصل بإبراز المقومات الأخلاقية للتجربة الصوفية ، فالصوفية فى النهاية مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء ، ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير بالتجرد من علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفى بذلك أن يترقى فى سلم معراج الروحى حتى ينتهى إلى الاستغناء عن كل ما سوى الله . وإذا كانت السعادة هى الغاية القصوى لحياة الإنسان - عند فلاسفة الأخلاق - فهى كذلك عند فلاسفة الصوفية ، فالسعادة تأمل عقلى ينتهى بانصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفارابى ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مراتها ويرتفع عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الإلهام فيما قال الغزالى ، أو اتخاذا الناسوت باللاهوت فيما قال أبو اليزيد البسطامى ، أو حلول الخالق فى المخلوق فيما ذهب الحلاج ، أو وحدة الوجود التى تجتمع بين الحق والخلق فيما أكد ابن عربى .

وقبل أن يتناول الكاتب فلسفة الأخلاق عند ابن عربى ، يعرض لما يشترك فيه ابن عربى مع غيره من فلاسفة الصوفية وما يميزه عنهم . أما الجانب الذى يشترك فيه ابن عربى مع غيره من فلاسفة الصوفية . فيبدو فيما كتبه عن المجاهدة والجوع والفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا وغيرها من مراتب المعراج الروحى . وأما الذى يميزه عن فلاسفة الصوفية ، فهو نظريته فى وحدة الوجود التى جمع فيها بين الله والعالم فى حقيقة واحدة ، فقد ترتب على هذه النظرية نتائج ميزته عن غيره من الصوفية من ناحية ، وكان لها نتائج مهمة فى تاريخ الفكر بعامة ، والفكر الأخلاقى بخاصة .

وتعكس نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود نظرتة لمقومات المشكلة الأخلاقية . ولإبراز تلك المقومات ، يتناول الكاتب مذهب ابن عربى فى الجبرية ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية فيه مع بيان علاقة هذا بمواقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وحقيقة الأحكام الخلقية . ومكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى إلى رفع التبعة الأخلاقية عن الانسان بعامة والعارف المحب الواصل إلى الله بخاصة .

أما عن مذهب ابن عربى فى الجبرية ، فإن فلسفته الأخلاقية تدور فى فلك من الجبرية الصارمة ، فكل شئ فى العالم يجرى بمقتضى قانون الجبرية الأزلية ، يقتضى هذا الاعتقاد أن كل إنسان يولد عاصيا أو مطيعا ، شريرا أو خيرا ، وفقاً لما طبعت عليه عينه فى العلم القديم .

وفى تفسيره للقضاء والقدر ، يقول ابن عربى ، إن القدر تعيين وقرع شئ على ما هو عليه فى وقت محدد ، وأن القضاء الذى يعقبه يتمثل فى حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هى فى ذاتها على نحو ما عرفها منذ الأزل . ويرى ابن عربى أن الإرادة الإلهية يراد بها العناية الإلهية أو الأمر التكويني الذى يشبه القانون العام الذى يحكم الوجود وبمقتضاه يسير كل شئ فى الكون حتى أفعال الإنسان تجرى وفقاً له . ومن ثم ، فإن كل ما يولد من خير أو شر - عند ابن عربى - مقدر أزلا بمقتضى طبيعة الوجود نفسه ، والعبد يأتى بالخير والشر بمقتضى مشيئة إلهية ، وهو فى كل أفعاله يطيع الإرادة الإلهية . وإذا كان الأمر كذلك ، فما معنى الثواب والعقاب ؟ يجب ابن عربى بأنهما مجرد تعبير عن فطر البشر ، وما ينشأ عنها من لذة أو ألم فى الحياة الدنيا ، إنهما ليسا جزاء إلهياً فى الدار الأخرى ، بل هما جزاء طبيعى لتصرفات الإنسان وأفعاله ، فلا يحمد العبد إلا نفسه ولا يذم إلا نفسه ، والله هو المدوح دوماً لأنه يفيض الوجود على العبد .

ومن ثم ، يرى الكاتب أن ابن عربى لم يفسح فى فلسفته مكانا للإلزام الخلقى ، فالإنسان يأتى الشر استجابة لأمر قضى به الله منذ الأزل ، وكل انسان يفعل ما أراد الله حتى حين يخالف أوامر الله ونواهيه . وعلى ذلك ، فإن ابن عربى - فى ظل جبريته الصارمة التى تهيمن على الكون - قد رفع المسؤولية الأخلاقية عن الإنسان المحب ، فالحب الفانى فى الله - عند ابن عربى - فاقد العقل ، مسلوب القدرة على حرية الاختيار .

وفى ختام هذا الفصل ، يعقب الكاتب على مجمل آراء ابن عربى ، فيرى أنه رغم أن ذلك الصوفى قد خلف تراثا كان له آثاره المهمة والخطيرة فى تاريخ الفكر بعامة ، وتاريخ الفكر الأخلاقى ، بخاصة ، فإن نظريته فى مجال الأخلاق قد نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله .

وتعطلت معها إرادة الإنسان ، وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر ، والتمييز بين الثواب والعقاب ، وسقطت قيمة الالتزام الخلقى ، ورفعت المسؤولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين : العقل وحرية الاختيار وتداغت بذلك كله أركان المشكلة الأخلاقية فى فلسفته .

الفصل السابع

قصة السعادة فى فلسفة الأخلاق :

فى القسم الأول من هذا الفصل يعرض الكاتب لصور ثلاث للسعادة : الصورة الأولى تتمثل فيها السعادة فى حياة مليئة بالمتع والملذات ، وينعم فيها صاحبها بمباهج الدنيا ، ويستجيب لمطالب جسمه وحاجيات حياته ، وقد بدت هذه الصورة فى فلسفة السوفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديما ، وتجلت فى مدارس النفعيين من الفلاسفة المحدثين منذ القرن السابع عشر . أما الصورة الثانية ، فقد تمثلت فيها السعادة فى حياة راضية مطمئنة تتضاءل فيها رغبات الإنسان ومطالبه ، فهى حياة تقوم على الزهد فى المتع والملذات والانصراف عن مباهج الدنيا . وقد بدت هذه الصورة فى الكثير من نزعات حكماء الشرق القديم ، وتجلت فى الفلسفة الكلبية والرواقية من قدماء الفلاسفة ، كما تمثلت فى اتجاه جمهرة صوفية الإسلام بوجه خاص . وأما الصورة الثالثة للسعادة فتبدو فى الجمع بين مطالب الجسم من غير إسراف ولا شطط ، أى فى تكامل الطبيعة البشرية .

ينتقل الكاتب بعد ذلك إلى تناول السعادة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى ، فالسعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام قامت على حياة التأمل النظرى من ناحية ، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى ، وهكذا نزع الفلاسفة الإسلامية فى جعلتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلى المقرون بالزهد الروحى ، فبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى . والتصوف الإسلامى يتفق مع الفلسفة الإسلامية فى تصور السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان وإن اختلفا فى الوسيلة المؤدية إليها ، فالفلسفة ترى السعادة فى الاتصال بالله عن طريق التأمل العقلى مع حياة التزهد والتعبد ، بينما يرى جمهرة الصوفية أن السعادة تتحقق حين يبلغ الإنسان مرتبة الفيض والإلهام - فى نظر الصوفيين السنيين من أمثال الغزالي - أو الاتحاد فيما يقول البسطامى ، أو حين يتوحد المخلوق مع الخالق فيما قال ابن عربى . وجميع هذه النظريات على اتفاق فى أن ذلك إنما يتم عن طريق تصفية النفس بالإعراض عن متع الدنيا ومباهجها والإقبال على حياة التقشف والحرمان والتعبد والذكر والتهجد .

وأخيرا يختتم الكاتب هذا الفصل بإعلان وجهة نظره فى أن السعادة تتمثل فى حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح ، وتجاب فيها مطالب الحياة المادية فى غير تهور ولا إسراف ، يقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان فى تصرفاته وتحقيق مطامحه ، فى نفس الوقت الذى يحد فيه من شهواته ، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يثير القلق ويورث الهم والشقاء ، وبهذا تتحقق طمأنينة النفس وسعادتها .

خاتمة

وفى ختام هذا العرض الموجز لفصول الكتاب ، تجدر الإشارة إلى أن الكتاب فى مجمله يتسم بجزالة اللفظ ، وسلاسة العبارة ، ودقة التعبير ، وعمق الفكرة ، وقوة الحجة وبخاصة عند دحض مفتريات المستشرقين بخصوص منجزات العرب العلمية . ورغم أن الكتاب يتضمن دراسات متنوعة وبخاصة فى بابه الأول - فإن هذه الدراسات ينتظمها خيط فكرى واحد عبر عنه بوضوح رأى الكاتب فيما عرض له من قضايا وأفكار . كل هذا وغيره يجعلنا نحكم على الكتاب فى النهاية أنه يمثل إسهامة ثرية من إسهامات المؤلف التى تبرز بوضوح غزير اجتهاده وصدق جهاده لخدمة الثقافة العربية - بعامة - والفكر الفلسفى العربى - بخاصة .

تحليل كتاب

قصة النزاع بين الدين والفلسفة لتوفيق الطويل

د . سيد ميموب

يقع الكتاب فى ٢٥٧ صفحة ، ويتضمن مجموعة من الفصول ، يحتوى كل فصل منها على فقرة تتصل بصورة أو بأخرى بقضية الدين والفلسفة والعلاقة بينهما ، كما تتصل بتاريخ هذه العلاقة سلبيًا وإيجابيًا ، هبوطاً وصعوداً . ونود أن نشير فى عجالة إلى موضوعات هذه الفصول قبل أن نعرض للنقاط التى بحث فيها أستاذنا القدير الراحل الدكتور توفيق الطويل :

عنوان الفصل الأول : حرية النظر العقلى ، والقوى المناهضة لها . وينقسم هذا الفصل إلى مجموعة من النقاط .. منها : حرية النظر وآفاقها ، طبيعة العقل البشرى ، طبيعة المعتقد الدينى ، محاكم التفتيش . وعنوان الفصل الثانى : العقل والإيمان فى فلسفة اليونان والرومان وأهم نقاطه : علة الأصالة وحرية الفكر عند اليونان والرومان ، الدين الإغريقى وعلاقته بالنظر العقلى ، مصرع سقراط وسببه ، وعنوان الفصل الثالث : موقف الاكليروس من شريعة العقل فى العصور الوسطى . ومن أهم نقاطه : التقاليد الممهدة لاضطهاد العقل ، مسألة العقل للكنيسة فى العصور المظلمة ، بدء النزاع بين العقل والسلطة ، موقف الاكليروس اليهودى من أرسطو ، موقف الاكليروس المسيحى من أرسطو وشراحه من المسلمين . وعنوان الفصل الرابع : موقف الإسلام وفقهائه من التفكير الفلسفى . وأهم نقاطه : موقف فلاسفة الإسلام من الدين ، موقف رجال الدين من الفلسفة الإسلامية ، عداء الغزالي للفلسفة وأثره ، موقف ابن رشد من الدين والفلسفة ، محنة ابن رشد ، المنشور الذى يحرم الاشتغال بالفلسفة ، فتوى ابن الصلاح بتحريم الفلسفة والمنطق وأثرها ، عداء ابن تيمية وابن القيم للفلسفة ، قيام الفلسفة فى الإسلام رغم حملات الخصوم ، موقف القرآن من حرية النظر العقلى ، تفسير الاضطهاد فى

الإسلام ، الاضطهاد بين المسيحية والإسلام . وعنوان الفصل الخامس : النزاع بين اللاهوت والفكر الجديد في عصر النهضة . وأهم نقاطه : التناحر بين روح النهضة والعصر الحديث ، مظاهر النضج في عصر النهضة ، موقف العقل الجديد من المسيحية ، بواعث النزاع في هذا العصر ، مقاومة الروح العلمى الجديد في العالم الكاثوليكي والبروتستانتي ، مقاومة الاكليروس لنظرية دوران الأرض ، موقف الكنيسة من عمران الأرض ، وعنوان الفصل السادس : نمو النزعة العقلية في العالم الكاثوليكي في القرنين السابع عشر والثامن عشر . وأهم نقاطه : إمكان الجمع بين التفلسف والتدين ، سلطات العقل عند ديكارت ، العلاقة بين ديكارت ورجال اللاهوت وأثر ذلك على اللاحقين ، حملات فولتير السافرة على المسيحية ورجالها ، اضطهاد روسو من أجل حملاته على الدين ، سبينوزا بين التفلسف والتدين ، جاليليو ونظرية دوران الأرض واضطهاده وأتباعه بسبب ذلك . وعنوان الفصل السابع : مظاهر النزاع في إنجلترا البروتستانتية في القرن السابع عشر والثامن عشر . وأهم نقاطه : مقاومة فرنسيس بيكون للسلطة ، العقل والوحي عند جون لوك ، اضطهاد نيوتن ، مناقشة المعجزات والخوارق ، نقد الوحي المسيحي بمجد تندال ، خطر المسيحية على العقل عند ددويل ، هجوم شافنسبرى على الكتاب المقدس ، تداعى الدفاع بالعقل عن المسيحية ، موقف هيوم من وجود الله وخوارق العادات ، دفاع «باليه» عن المسيحية ، مقاومة حملات «بين» على المسيحية . وعنوان الفصل الثامن والأخير : النزاع بين اللاهوت والعلم في القرن الغابر . وأهم نقاطه : الكلام في العلم بعد الكلام في الفلسفة ، انتصار العلم على اللاهوت في نظرية خلق الكون ، نظرية التطور عند والاس ودارون ، الحملات على دارون في كل العالم المسيحي ، تأييد رجال اللاهوت لحرية التفكير .

وتكمن أهمية هذا الكتاب بالإضافة إلى أنه أحد كتب الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، وهو من هو .. حيث كان واحداً من أقدّر العلماء على البحث والتقصي والتحليل والنقد - في أنه يعالج نقطة هامة في تاريخ الفكر البشرى ، وهى العلاقة بين الفلسفة والدين ، وكيف تسوء هذه العلاقة حين يساء فهم الدين أو الفلسفة أو كليهما معاً ، كما أن أستاذنا الراحل لا يقنع في كتابه هذا بمجرد التأريخ لقصة النزاع بين الفلسفة والدين ، بل يجده وقد اتخذ موقفاً معيناً تجاه ما يعرض له من وجهات نظر ، ولم يكن في موقفه هذا قاسياً - كـ بعض الدارسين الأوروبيين والأمريكان - كما أنه وإن كان عنيفاً على غلاة المتعصبين في الإسلام والمسيحية ، فإننا نجده - في غير موضع - وهو ينادى بحق رجال الدين في مناهضة التطرف والمغالاة ومقاومة نشر النزعات الجامحة وإذاعة الآراء الهدامة ، والعمل على حماية الدين وتقاليد من كل أذى ، وكان يرى أن رجال الدين لو لم يفعلوا ذلك فإنهم يكونون بذلك مقصرين في واجبهم ورسالتهم في حماية الدين ، وبذلك يتمكن الخصوم من إيذاء الدين وتقويض نفوذه .

موضوعات كثيرة - إذن - عرض لدراساتها أستاذنا الراحل ، مبيناً خلال دراسته الكثير من القضايا والآراء ؛ فهو في الفصل الأول يشير الى ضرورة التعريف بالمعتقد الدينى ، وبحرية النظر العقلى ، وبوضع حدود آمنة لهذه الحرية حتى لا يحدث الشطط الذى بسببه يقوم النزاع بين الفريقين : العقلين والدينيين ، فهو يقول « إن

الشطط فى فهم حدود حرية النظر ينذر بقيام عداء بين أهله وحماة الدين وحراس العقيدة المرعية ، وبذلك يكون العقل البشرى - عند أستاذنا - هو تلك الملكة المكلفة بالتفكير والتأمل النظرى شريطة أن يكون عقلاً واسعاً مستنيراً رحب الآفاق ، فإنه إن لم يكن كذلك ونزلت عليه الجهالة استكان العقل إلى الراحة ، واعتقد أن سعادة المجتمع مرهونة بمدى استقراره على الموروث والمحافظة على القديم أياً كان ، وبذلك يكون البحث فى القديم المألوف بصورة جديدة غير مألوفة نوعاً من اتهام المجتمع بالجهل وإهانة المعتقدات ، وتهديداً لمكانة رجال الدين ونفوذهم .

وأما المعتقد الدينى عند البعض ، فهو الآخر يساعد على تكبيل قوى العقل ، لأن المعتقدات الدينية لا تتسامح مع مخالفيها ، ولقد ذهب البعض إلى أن عدم التسامح يتمشى طردياً مع قوة المعتقد ، وأن الإيمان متى احتل قلوب الناس قل اضطبارهم على من ليسوا على دينهم ، لكن أستاذنا ينتهى إلى أن حقيقة النزاع ليست بين الفلسفة والدين ، بل بين رجال اللاهوت ورواد الفكر الحديث ، ذلك لأن تعصب بعض رجال الدين وتزمتهم هو الذى أفضى إلى مآسى الاضطهاد الذى عرفته أوروبا ، ويشير أستاذنا إلى قول « بيورى » : إن رجال الكهنوت إن تهيأت لهم سلطة ما ، بسطوا نفوذهم خارج نطاقهم ، ونزعوا إلى إيذاء خصومهم والتكيل بكل من لا يدين لرأيهم وينقاد لتفكيرهم ، وبذلك تقوم قيمة النصوص المقدسة ليست فى ذاتها ، بمقدار ما هى فى طريقة تأويلها ، وأصحاب التأويل هم المسؤولون عن فهم الدين المسيحى وما ينشأ عن هذا الفهم من تصرفات ، ومن هنا كانت تبعة السلوك المسيحى تجاه النظر العقلى الحر راجعة الى متأول النصوص المقدسة لا إلى هذه النصوص نفسها ، لأن الكتب المقدسة قد خلت من كل إشارة تعرقل طلاقة الفكر ، وإذا كان هذا هو موقف النصوص المقدسة من حرية الفكر ، فإن موقف رجال الدين المسيحى لم يكن على هذه الصورة ، فقد سعوا إلى توسيع نطاق نفوذهم وساعدتهم على ذلك انتشار الجهل بين الناس حتى امتد نفوذ الكليروس إلى الشؤون الدنيوية ، وصار لرجال الدين حق التحليل وحق التحريم فيما عرف بمحاكم التفتيش التى صارت أداة لكبح التفكير الحر، لم يعرف لها التاريخ نظيراً ، حتى صار من أهم أعمال هذه المحاكم وضع فهرست للكتب المحرمة على المؤمنين ، فسمعنا زعيم البروتستانتية يصف أرسطو بأنه خنزير دنس كذاب ، ويصف كوبر نيكوس بأنه منجم مأفون مصاب بمس ، وأعلن بعد ذلك تكفير كل من أنكر القول بأن الأرض مركز الكون !!! .

وأستاذنا فى عرضه لقضية النزاع بين الفلسفة والدين يرجع بنا إلى جذور هذه المشكلة ، ويبين لنا وجهة نظر بعض المؤرخين الذين أرجعوا عملية الإبداع الفلسفى عند اليونان إلى التحرر المطلق من أى سلطة دينية تأخذ طابع القداسة ، وهو فى ذلك لا يكتفى بمجرد عرض هذه الآراء ، إنما يعرض رأيه فى مقابل هذه الآراء .

ففى الفصل الثانى يعرض أستاذنا لوجهة نظر « سانتهيلر » فى تحليل العملية الإبداعية للفكر اليونانى القديم بأن العقل اليونانى قد تحرر من ضغط العقيدة الدينية ونفوذ رجال الدين ، ولم تكن العقائد الدينية عند اليونان إلا باسم من يتكلم بها دون أن يسندوها بقوله إلى الإله .

لقد كان للكهنة اليونانيين احترام لدى عامة الشعب اليونانى ، ولكن بلا طاعة ، وينتهى سانتهيلير من ذلك إلى قوله بأن الفلسفة كانت وحدها دين الهلين ، ويؤكد قوله هذا بأنه لو كانت الفلسفة الإغريقية تحت وصاية ديانة حسنة النظام لما أظهرت قواعدها الطبية القوية .

والى نفس هذا رأى يذهب ليفنجنستون حيث نجده يؤكد أن عبقرية الإغريق مردها إلى الحرية الدينية ، والحرية السياسية .. معاً ، مما يعنى التحرر التام من القيود اللاهوتية ، والأخلاقية ، والسياسية ، ويحلل ليفنجنستون رأيه هذا بالتأكيد على أن هناك شعوباً تقع تحت قيود الاعتبارات اللاهوتية والأوضاع الدينية مما يعنى أن أى عمل لا يتسق وتلك الاعتبارات يستبعد من مجال حياتهم ، فيقول « إن المسلم ممنوع من النحت والرسم لأن جسم الإنسان من صنع الله وحده ، ومن شأن الرسم والنحت أن يؤديا إلى الوثنية ، واليهودى مطالب بتعطيل أعماله يوم السبت من كل أسبوع لأنه يوم مقدس ، والمسيحي فى العصور الوسطى ممنوع من الاعتقاد بأن جانب الأرض السفلى معمور بالسكان ، ومن هنا جاء إذعانه للتسليم بالكرة الأرضية كما وردت فى الكتاب المقدس » .

وإذا كان هذا هو شأن بعض الشعوب مع المعتقد الدينى ، فإن المعتقد السياسى له خطورته أيضاً ، فقد تكون الآداب والفنون ضارة بمصلحة الدولة ، وتصبح الملذات البريئة محرمة على أفراد هذه الشعوب ، وواجب كل فرد فى هذه الشعوب أن يوقف حياته على خدمة وطنه ، ومن هنا صار التضيق على حريته والحد من حركته ، ويرى ليفنجنستون أن كل هذه الاعتبارات لم تكن موجودة عند اليونان ، ورغم ذلك لم تمنع هذه الحرية الدينية والسياسية والأدبية من اضطهاد سقراط وانكساجوراس ودياجوراس ، لكن مرد هذا الاضطهاد راجع إلى أسباب شخصية وسياسية ، علاوة على أن مقارنة هذه الاضطهادات الفردية بقصة الاضطهادات الدينية فى عصر النهضة فى إيطاليا يملأ الإنسان اعجاباً باليونان .

ومعنى هذا كله أنه لكى تتحقق نهضة فلسفية وفكرية وعلمية فى أمة من الأمم ، يجب أن تخرج من إطار المعتقد الدينى ، أو على الأقل تعطى لنفسها حرية رفضه ، وإذا كان هذا هو رأى سانتهيلير ليفنجنستون ، فإن أستاذنا يرى أنه فى الإمكان الجمع بين التدين والتفلسف ، وما كان الدين - أبداً - عائقاً أمام التقدم الفكرى والعلمى ، ويدلل أستاذنا على رأيه هذا بقوله « كان روح النهضة على تنافر واضح مع روح العصر الوسيط ، لأن حركة البحث قد أعلت صوت العقل ، وبدت حركة التحرر من الدين عنيفة ، ومع هذا التحرر الذى أوغل فيه المفكرون إلى أقصى آماده ، لم تستطع حركة مفكرى هذا العصر أن تبدع فلسفة جديدة مبتكرة ، على حين كانت فرنسا تسعى إلى إيجاد توازن بين مقتضيات الطبيعة وأوضاع الإيمان الدينى ، فجمعت بين التسليم لسلطان العقل ، والإيمان العميق بوحى المسيحية ، وخرج علينا فلاسفة كبار مزجوا بين العقل الفلسفى والإيمان الدينى .. مثل ديكارت وغيره كثيرون مثل مالبرانشن وسبينوزا وچون لوك » .

وبهذا ينتهى أستاذنا الراحل إلى عدم القول بنفى العقيدة الدينية تعلقاً بأنها تعوق التقدم العلمى والفكرى ، بل إن أستاذنا يرى أنه لا بد وأن يكون هناك جمع ومزج بين المعتقد الدينى وبين حرية العقل وانطلاقه ، لأن

التحرر الدينى لم يمنع الاضطهاد أن يقع على أحرار الفكر ، كما أن وجود المعتقد الدينى لا يمنع انطلاق العقل الإنسانى إلى أرحب الآفاق ، ودليل أستاذنا على ذلك هو مصرع سقراط .. وفيه يقول « إن اضطهاد سقراط اضطهاد آثم ، ولو كان مرده إلى الدين لأجهز على حياته قبل أن تدركه الشيخوخة » ولكن مرجعه الى أسباب شخصية وبواعث سياسية ، مرد الأولى إلى الخصومة التى أثارها بأحاديثه ، ومرد الثانية الى كثرة هجومه على الديمقراطية « وكذلك يقدم لنا أستاذنا دليلاً آخر .. وهو اضطهاد أرسطو وأتباعه بمجرد موت الإسكندر تلميذ أرسطو ، مما دفع أرسطو إلى الهرب حتى لا تقع جريمة ثانية فى حق الفلسفة .

وفى الفصل الثالث ، وبرؤية عقلية رفيعة يحدد لنا أستاذنا الراحل عاملين لا يقوم على أحدهما منفرداً اضطهاد للفكر والمفكرين ، لكن لابد من توافر هذين العاملين معا :

أولاً : سلطة فى يد رجال الكنيسة ، ثانياً : عقل يتمرد على المألوف المخاط بالقداسة من أتباع هذه السلطة ، ولقد عاشت العقيدة الدينية فى أوروبا فترة طويلة لم تزاوئ خلالها الاضطهاد ، لأن رجال هذه العقيدة كانت تنقصهم السلطة الزمنية ، علاوة على أن العقل لم يكن أكثر من ملكة إنسانية مسالمة ومهادنة ، حتى إذا امتلك رجال الدين السلطة لم يقع الاضطهاد ، ولم تطارد السلطة الدينية أحرار الفكر ، لأن العقل الجبرئ يقيظ لم يكن قد وجد بعد ، فلما وجد هذا العقل مع قيام السلطة الإكليركية .. بدأ النزاع .

لقد بدأ الاضطهاد الدينى فى أوروبا حين كانت السياسة الرومانية فى عداء مع المعتقدات الدينية المسيحية ، فلم تسمح للمواطنين باعتناق المسيحية ، فبدأ آباء الكنيسة المشتغلون بالفلسفة فى الرد على هذه الهجمات مستخدمين فى ذلك الجدل الفلسفى ، وأعلنوا فى الوقت نفسه أنه لا إكراه فى اعتناق المعتقد الدينى ، لكن حين تمكنوا من تملك السلطة تنكروا لكل هذه المبادئ وفرضوا رقابتهم على آراء الناس حتى فى ظواهر الكون وأسراره ، وبدأوا فى قهر الفكر وتقييد حرية العقل ، وساعدهم فى ذلك الحكام لأسباب سياسية ، وأخذ المسيحيون يعلنون أنه لا خلاص إلا عن طريق الكنيسة الكاثوليكية وحدها ، وورجسوا لمقولة أن من لا يستسلمون للكنيسة وآرائها فى شتى المجالات الدينية والدينية ملعونون لا محالة ، ومن هنا صار الاضطهاد لخالفيهم فرضاً ، وأصبح إنقاذ الدنيا من أعداء الله واجباً مقدساً ، حتى قيل إن الطفل البرئ الساحة من كل ذنب إذا مات من غير تعميد فى الكنيسة قضى بقية حياته فى جهنم !!! .

لقد خلا تاريخ المسيحية فى القرون الثلاثة الأولى من أى اضطهاد رسمى ، بل إن بعض الآباء نفروا من عقوبة الإعدام ، إلا أنه ما إن بدأت الكنيسة تظهر بالسلطة حتى غيرت مقولاتها ، وبلغ الاضطهاد أقصى مداه على يد القديس أوغسطين الذى اعتبرت تفسيراته للنصوص الدينية هى الفيصل فى أى خلاف دينى أو دنيوى لأنه رفعها إلى مرتبة القداسة ، ومن هنا أقر أوغسطين مبدأ الاضطهاد لخالفيه فى الرأى مثلاً هذا الاضطهاد فى النفس والجلد وفرض الغرامات ، حتى صاغ للكنيسة مبدأ صار دستوراً لها وهو أنه ليس فى الوسع التسليم برأى لا تقره الكتب المقدسة لأن سلطانها أقوى من كل سلطان أمر به العقل البشرى ، وما حادثة « هيباتيا » عالمة

الرياضة والفلسفة ، والتي هاجمها الدهماء بإيعاز من القديس سيريل فجردوها من ثيابها وحملوها إلى الكنيسة ثم مزقوا جسدها وجردوا اللحم عن العظم وألقوا ما بقى منها إلى النار ، لا لشيء إلا لأن بيتها كان مجلس علم فى مجال المباحث الرياضية والفلسفية العميقة : من أنا ؟ وأين مصيرى ؟ وماذا فى استطاعتى أن أعرف ؟ .. هذا الحادث ما هو إلا تعبير عن تمكن رجال الدين المسيحى من السلطة الزمنية ، ووجود عقل جرى يبحث ويقبل ويرفض .. فيقع الاضطهاد ، وهذان هما سبب وقوع النزاع بدليل أن العقل كان منساقا فى ركاب التيار الكنسى مقيماً منهج البحث على أساس البدء بالاعتقاد بصحة ما نزل به الوحي ثم محاولة تأييده والبرهنة على صحته ، على غير ما يقضى به منهج البحث الفلسفى من عدم التسليم برأى ما ، إلا بعد إقامة البرهان على صحته بالنظر العقلى الحر ، فلما بدأ العقل يرفض الاستعبد للسلطة الكنسية بدأ الاضطهاد ومطاردة المفكرين الأحرار ، حتى أن الاكليروس اليهودى استخدم فى محاربته للفلسفة والفلاسفة كتاب الغزالى تهافت الفلاسفة ليهدم فلسفة أرسطو وشراحه وخاصة ابن رشد ، وكذلك فعل الاكليروس المسيحى فانهقد مجمع اكليركى عام ١٢٠٩م ليدين الاشتغال بالفلسفة الطبيعية عند أرسطو وشراحه ، وصدر عام ١٢٣١ قرار بتحريم دراسة الفلسفة الإسلامية بحجة أن أرسطو ينكر خلود النفس وغير ذلك من نظريات أرسطية حول قدم العالم وخلقه ، ونظرته للكون باعتباره خاضعاً لنواميس طبيعية ، فى وقت كان القائمون على العلم الطبيعى يجهلون هذه النواميس ، وكان ابن رشد هدف هذه الحملات باعتباره الشارح الأكبر لأرسطو ، وكان أعداء أرسطو لا يذكرون نظرية تتعارض وتعاليم الكنيسة إلا أرجعوها إلى أرسطو قائلين أنها هكذا جاءت فى شروح ابن رشد ، مع أن ابن رشد كان أشد الفلاسفة حماساً فى تأييد اتساق العقل مع العقيدة ، لكن توما شوه بن رشد أمام المحافل الكنسية حتى صار ابن رشد أباً للفكر الحر ، الذى كان يعنى عندهم كفراً وزندقة ، وصدر عام ١٣١١م طلب إلى البابا جرمان كل مسيحى ينتصر لابن رشد وحظر تدريس فلسفته فى مدارس أوروبا .

وعندما يعرض أستاذنا لقضية النزاع بين الدين والفلسفة فى الإسلام ، نراه محايداً موضوعياً آخذاً بأسلوب المنهج العلمى ، فهو لا يأتى بما لم يقله هؤلاء ولا أولئك ، إنما يعرض لرأيهم من خلال أقوالهم ومواقفهم ، ويسلم أستاذنا بوجود أصحاب عقلية مستنيرة من بين فقهاء الإسلام ، مع وجود آخرين أشد ما يكون التزمت ، يكرهون أن يخالفهم أحد أو يعرف عند الناس أو يشتهر عند الحكام سواهم ، فإذا حدث ذلك استخدموا الدين فى التشهير بخصومهم لا يدفع إلى ذلك كما يدعون - خوف على دين ، بل سعى إلى هدم كل من أراد أن يكون له موقع بين الناس ، وهم يريدون الاستئثار بكل المواقع ، ويبين لنا أستاذنا أن قضية النزاع بين الدين والفلسفة فى الإسلام قد بدأها رجال الدين لا الفلاسفة ، فعلى حين كان الفلاسفة يوحّدون بين هدف الدين وهدف الفلسفة وإن اختلفت الطرق ، كان رجال الدين يرفضون أن يكون هناك طريق لمعرفة الحق غير طريقهم ، حتى لوى كثيرون منهم عنق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتتفق ورأيهم فحملوها فوق ما تحتل ، وسمعنا أن من يهتم بعلوم الأوائل أى علوم اليونان من رياضيات وطبيعيات وإلهيات - يكن مثار شك وريبة ، بل إن متطرفى أهل السنة كانوا ينفرون الناس من كل علم ينتسب إلى الفلسفة ، وتأول الغزالى استعاذة الرسول - صلى الله عليه وسلم -

من علم لا ينفع ، فقال إنه علم الأرائل أى الفلسفة !!! ، وذهب ابن تيمية إلى القول بأن أى علم لا يكون موروثاً عن النبى فهو علم لا ينفع وإن سمي علماً ، بل قيل إن هذه العلوم مشوبة بكفر ، وكل من اشتغل بها فهو مغموز فى دينه متهم فى عقيدته ، حتى وجدنا الجاحظ يسوى بين الكتاب المتهم والشراب المكروه عند حديثه عن الأشياء التى تخفى عن عيون الناس بعناية ، وطولب المحترفون من نساخ الكتب فى بغداد أن يقسموا صادقين ألا ينسخوا كتاباً فى الفلسفة .

فى هذا الجو شديد الإيذاء للفكر والمفكرين كان من السهل أن تحرق كتب الأوائل متى وجدت ، حدث هذا مع محمد بن عبد السلام .. حفيد عبد القادر الجيللى .. الصوفى المشهور حين وجد عنده المتعصبون كتباً من كتب الأوائل فأحرقها القضاة والعلماء وأمرؤا الناس أن يلعنوا هذه الكتب وناسخها ومالكها ، حتى لعنوا الشيخ عبد القادر الجيللى نفسه !! ، وحرم ابن عبد السلام من لقب العلماء وسجن وأهين بين العامة والخاصة ، ويصدق هذا الهجوم على كل الكتب : الإلهيات والرياضيات والفلك والمنطق والهندسة ، حتى إن المشتغل بالفلسفة كان يتهم بالكفر ، وقيل فى ذلك « إن الهندسة خطر على الدين وقليلة النفع ، والخوض فى الرياضيات يؤدى إلى الانخلاع عن الدين » ، وبلغ من كراهية الغزالى للمنطق أن يحذر من التسرع فى الوقوع فى الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق . ويشير أستاذنا الراحل إلى هذه القضية فيقول « كفر الغزالى الفلاسفة فى مسائل ثلاث : ١ - إنكار بعث الأجساد ٢ - قصر علم الله على الكليات ٣ - قولهم يقدم العالم وأزليته » .. ثم يقول « وليس بين المسلمين من ذهب إلى شئ من هذه المسائل ، وأما ما وراء ذلك من نفى للصفات وقولهم إنه عالم بالذات وما جرى مجراه فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة لمثل ذلك » .

لقد ندد الغزالى بالفلاسفة واتهمهم بالغباوة والحقق والزيف وسوء الظن بالله والغرور والاعتداء بالعقل ، لكن أخطر ما قاله فيهم هو رميه إياهم بالكفر فعمل بذلك على إماتة الفكر الفلسفى إلى أن جاء ابن رشد وحاول أن ينتصر للفلسفة فكتب تهافت التهافت ، رداً على كتاب الغزالى تهافت الفلاسفة ، فى عصر كان المنصور يحارب الفلسفة والمنطق تقريباً لرجال الدين وإرضاء للشعب بعد اغتصابه الحكم من سلفه هشام ليظهر أمام العامة أنه المدافع عن شريعة الناس ودينهم ، ورغم أن ابن رشد يعتبر واحداً من الفلاسفة الذين سعوا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة حيث صرح بأن للعقل ميداناً يحسن التفكير فيه فإن تجاوزه ضل سبيلاً ، ومن هنا مست الحاجة إلى الرضى الذى جاء متمماً للعقل ، رغم هذا فقد وقعت محنة ابن رشد وحرمت كتبه ونفى ، واضطهد رجال الفلسفة ، ومشى الفقهاء فى هذا الاتجاه وتأولوا الآيات القرآنية إرضاءً للحاكم ولعامة الناس ، حتى إذا جاء المتأخرون كان الجو مشبعاً بكراهية التنوير والتفكير الحر فأكملوا عمل الأولين وأعلن ابن الصلاح أن الفلسفة أس السفه وأن المنطق من المنكرات المستبشرة ، وطالب الحكام أن يخبروا دارسى الفلسفة بين الإسلام أو السيف !! ، وبعد هذا كله يدفع إلينا أستاذنا بصيصاً من أمل ويفتح لنا طاقة من نور فيقول « لم تؤثر الحملات التى شنّها على التفكير الفلسفى المتزمتون من أهل السنة لأن الدين الإسلامى فى أصله لا يعوق طلاقة النظر العقلى ولا يعرقل حريته ، وقد خلت الآيات القرآنية والأحاديث المعتمدة من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتشكيل بأهله » .

وفى الفصل الخامس يعرض لنا أستاذنا قصة النزاع بين اللاهوت وبين الفكر الجديد فى عصر النهضة ، تأكيداً منه على أن النزاع فى حقيقته ليس بين الدين ، بل بين مفسريه وفاهيميه من ناحية ، وبين مخالفى هؤلاء المفسرين من ناحية أخرى ، ويؤكد أستاذنا الكبير أن النهضة إنما جاءت نتيجة طبيعية ليقظة العقل بعد استكانته واستسلامه فيقول « أما التنافر بين روح العصر الوسيط وروح النهضة فهو أن الأول يستجيب للوحى ويميل إلى الزهد ويخوف من الجسم وميوله وشهواته ويرضى عن الجهل الذى يجعل صاحبه أكثر استجابة لأوامر الدين ، أما عصر النهضة فقد وثق بالعقل والتفكير الحر والعلم واحترام رجاله . »

وبعد أن استقامت الأرستطاليسية كما بدت فى تراث ابن رشد فى أوروبا ، إمتدت حركة الإحياء إلى كتب تراثية أخرى ، فبدأ العقل يهتم بالعلوم الطبيعية ، واتفق رواد الفكر الجديد على استهجان الكتب القديمة والسلطة الدينية مصدراً مقدساً لعلمنا بالطبيعة الكونية ، بعدما اكتشف هؤلاء الرواد ما حواه التراث القديم من أخطاء ، وقد اتفق المصلحون على ضرورة مقاومة انحطاط الكنيسة وفساد رجالها ، مع ضرورة الإبقاء على الدين ، ليس كما فهمه الآباء ولكن كما هو فى الأناجيل ، على أن يكون هناك تمييز بين العلم اللاهوتى وبين العلم الدنيوى فيكون هناك التزام بالطقوس العقائدية الظاهرية دون إخضاع العقل لها إخضاعاً حقيقياً فكفلوا بذلك استقلال العقل فى تفكيره وتحرره من السلطة الكنسية مع الإبقاء على العقيدة الدينية ، لكن كان معنى هذا كله إضعاف السلطة الدينية وإثارة الشكوك حول رجالها ، مما دفع الكليروس إلى مقاومة الروح العلمى الجديد ، وسار الاضطهاد طردياً مع عناد خصوم الكنيسة من رواد الفكر الجديد ، « فكان هذا إنذار بما وقع من مأسى لطخت بالدم هذا العصر الآثم » ، وقد كان الدافع وراء هذا الاضطهاد سعى العلماء إلى البحث فى ظواهر الطبيعة فى ضوء التجربة وحدها ، وحققوا نتائج طيبة أوزرت صدور رجال الدين حتى أنهم اعلنوا كفر نفر من العلماء واضطهدوهم ، فممنهم من حارب فى رزقه حتى اضطر إلى التسول ، ومنهم من انتحر فراراً من عذاب محاكم التفتيش ، ومنهم من سجن وعذب حتى مات فاحرقت جثته مع كتاباته على مرأى من الجماهير ، وبلغ الأمر ذروته على يد آباء الكنيسة فى حق برونو الذى قال بمركزية الشمس للكون ، وبأن النجوم الثوابت شمس لكل منها أقماره التى تدور حولها ولا تزاها العيون فأمرت المحكمة بإحراقه حياً .. ١١ ، ١

وبين لنا أستاذنا الكبير جسامة الأضرار التى تلحق بالدين والعلم معا إذا اعتبر الدين محكاً للنظريات العلمية ، وهنا يكون الخروج على النظرية العلمية - وهو حق مكفول للعلماء متى توافرت لهم نظريات جديدة - خروجاً على الدين ، وهو ما يعد كفراً ، فحين تبنت الكنيسة - فى تعسف وانغلاق - النظرية التى تقول بمركزية الأرض للكون ، وتحولت إلى عقيدة دينية قواها توما الإكوينى والشاعر دانتى بدعاوى دينية متعسفة ، اعتماداً على تأويلات للنصوص الإنجيلية ، ولما أثبت كوبر نيكوس خطأ هذه النظرية وقال بمركزية الشمس للكون ، وبأن الأرض تدور دورة مزدوجة ، بلغ به الخوف أنه ذكر أن نظريته هذه ما هى إلا شطحات وأنه من حق الفلكى أن يسترسل مع شطحات خياله ، ومع هذا كله حكم على صاحب النظرية وعلى أتباعه بعد وفاته بالمروق من الدين ، ووضع كتاب كوبر نيكوس ضمن الكتب المحرمة على المؤمنين ، ونفس هذا الكلام يقال عن موقف الكنيسة من

عمران الأرض استناداً إلى مفاهيم دينية لا تتعلق بهذه القضية لا من بعيد ولا من قريب ، لكن رجال الدين المسيحي تأولوها ليكون لهم رأى فى هذه النظريات الطبيعية فيصيبوا اهتمام الناس وخوفهم معاً ، وقد رفضت الكنيسة القول بأن سطح الأرض المقابل لنا معمور ، وإلا كان من الضروري أن يذهب المسيح إلى هناك ليصلب خلاصاً لهم !!! ، وسعت الكنيسة لمحاربة القائلين بهذه النظرية فأحرقت الفلكي شيكو دا سكوي ، ومنعت رحلة كولبس لاكتشاف أمريكا بحجة أن هذه الرحلة مروق من الدين ، ويلخص لنا أستاذنا الراحل هذه الفترة العصيبة من العلاقة بين الدين والفلسفة فيقول « بدأ الاتزان يأخذ مكان الرعونة التى أصابت مرحلة الانتقال ، فكان هذا إيذاناً بمطلع العصر الجديد على أشلاء الذين استشهدوا فى سبيل الحقيقة والتمسوا من أخلافهم استيفاء الجهاد من أجلها حتى يتوطد أمرها ، وكان العقل قد مكن لنفوذه بين الناس فأردادوا إيماناً به وإذعاناً لمنطقه » .

إنه لمن اليسير تلمس مذهب أستاذنا الراحل فى ضرورة الجمع بين الوحي والعقل ولذلك نجده يؤكد أنه فى القرن السابع عشر اشتد الإيمان بشرية العقل مع الإبقاء على قدسية الدين ، وحرمة تعاليمه ، مما مهد لميلاد فلسفة مبتكرة وعلم جديد ، إن أستاذنا واحد من الذين ينادون بالشك المنهجي البناء ويرفضون الشك المذهبي الهدام ، ولذلك يعرض لنا شك ديكارت الذى جعله ضرورة لبناء معتقد علمي جديد ، حيث كان عصر ديكارت عصر شك مطلق هدام أطاح بسلطة الدين والعلم معاً ، ومن هنا سعى ديكارت لتهديب هذا الشك ليقيم دعائم العلم الرياضى والطبيعى على أسس يقينية ، وبشر ديكارت بأنه لا سلطة علمية غير سلطة العقل الذى يجعل الحدس المعيار الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا جاء البرهان العقلى على يد ديكارت وشاعت النظرة العقلية عند مفكرى هذا العصر بعد أن هدمها مفكرو القرن الذى سبقه ، ويؤكد لنا أستاذنا أن ديكارت قد جمع بين الإيمان والعقل ، حين جعل الله واجب الوجود ومصدر كل الأفكار وهو الكامل ، وجعل العقل هبة من الله .. ومن ثم فإن الله يمد العقل البشرى باليقين ، وبهذا ربط ديكارت بين الدين والفلسفة ، فالله هو واهب العقل أفكاره وهو الكامل فلن يخدعنا ومن هنا كان الله ضامناً لليقين فى الاستدلالات الرياضية والطبيعية على السواء ، ومع هذا كله لم يطمئن ديكارت إلى رجال الكنيسة رغم تدينه وعلاقاته الطيبة معهم ، ولما سمع مما حدث لجاليليو .. وكان ديكارت قد توصل لنفس نظريته حول دوران الأرض - كاد أن يحرق كتابه « العالم » مخافة محاكم التفتيش ، حيث أصدر رجال الكنيسة حكماً بتكفيره ووضعت كتبه ضمن الكتب المحرمة ، وصدر قرار ملكي عام ١٦٨١م بتحريم تدريس كتب ديكارت فى كل الجامعات الفرنسية .

ويتساءل أستاذنا فى دهشة أليمة « ومن عجب أن ترتكب هذه الآثام الدامية باسم دين أخص بميزاته الدعوة إلى الحب والسلام والصفاء » .

يقول أستاذنا الراحل الكريم « لقد توج الفشل جهود المتزمتين من رجال الدين ، فى اضطهاد الفلسفة ، لأنهم لا يستطيعون أن يطفئوا للحق نوراً ، فعلاة المتعصبين يملكون إبادة خصومهم لكنهم لا يقرون على أن يطمسوا آية الحق ، فالحق لا يموت بموت شهدائه ، وإذا عدم الحق الأنصار فى عهود الاضطهادات المشعومة وجد له أنصاراً فى عهود تالية ، وقد مضى ركب العلم وتخلف المتعصبون » .

هذه كلها بعض نقاط من كتاب أستاذنا الراحل الدكتور توفيق الطويل ، وهو كتاب مملوء بالجوانب الإيجابية المستنيرة التي كان الراحل الكريم دائم الدعوة إليها من ضرورة الاعتماد على العقل مع وجود التقدير الكامل للدين وأوامره شريطة عدم التعسف في فهم نصوص الدين وأحكامه بما يعادى العلم .. فالدين والعلم سبيلان لترقى الإنسان وتحسين حياته ، ومن ثم يكون هذا الكتاب - وغيره من مؤلفات أستاذنا الراحل - جديراً بالدراسة ، فهل نطمع في إعادة طبعه بل وإعادة طبع مؤلفات الدكتور توفيق الطويل ، فيكون عملنا هذا شكراً له على ما قدم لنا وللعلم والفلسفة ، في عالم نحن أشد ما نكون حاجة لمثل أستاذنا الكريم إخلاصاً وصدقاً وجهاداً .

.

القسم الثالث

بحوث ودراسات مهداة إليه

ويتضمن هذا القسم الدراسات الآتية :

- ١ - تراثنا العربى والإسلامى وموقفنا من آراء المستشرقين وغير المستشرقين .
بقلم د. عبد القادر محمود .
- ٢ - فلسفة الطب ، بقلم د. محمود زيدان .
- ٣ - مصر القديمة ونشأة الطب ، بقلم د. أحمد محمود صبحى .
- ٤ - القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بقلم د. صلاح قنصوة .
- ٥ - التحليل السوسيولوجى للقيم ، بقلم د. محمد أحمد بيومى .
- ٦ - هوسرل : فكرة أخلاق فينومينولوجية ، بقلم د. قدرية إسماعيل إسماعيل .
- ٧ - المدينة الفاضلة بين أفلاطون وأرسطو : بقلم الأستاذ سعيد زايد .
- ٨ - الفضيلة والسعادة عند مسكويه ، بقلم د. على عبد الفتاح المغربى .
- ٩ - نظرية السعادة عند أبى البركات البغدادى ، بقلم د. سعيد مراد .
- ١٠ - مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية ، بقلم د. محفوظ عزام .
- ١١ - مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوربية ، بقلم د. مرفت عزت بالى .
- ١٢ - فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى ، بقلم د. أحمد الجزار .
- ١٣ - الأخلاق عند ابن سينا بقلم ، د. ابراهيم صقر .
- ١٤ - الاتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره ، بقلم د. دولت عبد الرحيم إبراهيم .

تراثنا العربى والإسلامى وموقفنا من آراء المستشرقين وغير المستشرقين

د . عبد القادر محمود

إنه لنبا عظيم ومخلج حقا ... فالذين كتبوا فى التراث الإسلامى والعربى ، أولا هم المستشرقون ، والمفكرون من غير المسلمين ... مادة الكتابة ... النصوص ... تحقيقها ، والغوص فى مفرداتها ، والدراسات المقارنة لها ولقضاياها فيما بين الحقل الإسلامى الكبير ، والساحات الأخرى للديانات سماوية وغير سماوية ، وللعقائد وثنية وغير وثنية .

ماذا قدمنا نحن ؟

الكثير منا أو كثير من السادة الأكاديميين فى الجامعات العربية والإسلامية هرولوا وراء آراء المستشرقين والمفكرين الأوروبيين بوجه عام .

القليل جداً ، هو الذى وقف موقفا شجاعا وحارل البحث بحرية فى نصوص تراثه العربى والإسلامى ، فى مختلف حقوله الفكرية والأدبية والعلمية والتاريخية ، مبينا كثيرا من أخطاء المستشرقين والمفكرين الأوروبيين فى مواقفهم بالذات ، لا فى مناهجهم العلمية الأصيلة .

إن المشكلة كلها تتلخص فى كلمتين ، المنهج والموقف . أما منهج المستشرقين وغير المستشرقين من المفكرين من غير المسلمين فهو منهج لا غبار عليه ، منهج محمود علميا ، ولا شك أنهم فى هذا قد أفادونا كل الإفادة . أما الموقف موقفهم هم من نصوص التراث ومن كثير من آراء هذا التراث وأحكامه فأمر يستحق النظر ، ويدعونا إلى الوعى والحذر ، ليصل بنا الى موقف لنا نحن ، موقف نتخذه كمسلمين واعين من تراثنا ، بعيداً عن

التعصب العقائدى بعيداً عن الخلط وتمييع النصوص لخدمة آراء خبيثة ، بعيداً عن التعميمية فى الأحكام لفهم روح الإسلام ، بعيداً عن التقليدية الذميمة للآراء والتبعية القبيحة للأحكام السابقة ، بعيداً عن التجمد إزاء التقدم التكنولوجى والعلمى بوجه عام فى سائر حقول العلم والفنون .

الذى لا شك فيه أن تراثنا بمؤلفاته الأدبية وفلسفاته العقلانية والدينية ، وسيرة الشعبى والذاتية ، وعلومه وفنونه المختلفة هو حافظة وذاكرة ووجدان وعقل الأمة العربية والإسلامية ، وما قدمته للبشرية وللحضارة الإنسانية ، من منجزات فكرية وعلمية وإبداعية ، فى شتى المجالات الثقافية والتعليمية .

السؤال الذى تردد ، ولا يزال يتردد ، منذ سنوات وسنوات طوال هو : ما موقفنا من تراثنا بالنسبة لمفهوم الأصالة فى هذا التراث ومفهوم التراث الحضارى الأوروبى والغربى ، الذى امتد منذ عصر النهضة الأدبية فى القرن الثالث عشر الميلادى حتى عصرنا الحاضر ، ونقل البشرية من عصر جمل الصحراء ، ودابة الأرض ، والزورق الشراعى ، والشادوف إلى عصر البخار والكهرباء والذرة وسفن الفضاء والصعود أو الهبوط على سطح الكواكب السماوية الكبرى .

ورغم أننا اسهمنا منهجياً وعلمياً وإبداعياً فى هذا التقدم الحضارى الأوروبى ، فإننا تخلفنا بعد عصر سقوط الأندلس العربية الإسلامية وظللنا ، إما قابعين فى كهف أفلاطون القديم لانرى من المعرفة إلا ظلالاً وأشباحاً وإما مقلدين مصنفين تابعين لهذه الحضارة فى كل أمور الحياة المادية وغير المادية ، وحتى فى أسمائنا وتقاليدنا الشائبة المشوهة .

ولا شك أن كثيراً منا ممن تبعوا غير طريق ونهج الإسلام والعرب ، قد جرفوا معهم أهلنا وعشيرتنا وقومنا إلى المضى على نفس الدرب ، فكانوا بعملهم هذا أشد خطراً علينا ، وعلى أصالتنا ، من القطيع النائم فى كهوف الجهالة . أو المقلد الناقل لقشور الحضارة الأوربية ، الراقص على حبالها ، الساقط فى شباكها المعقدة ، أو الرافض الأحقق الهدام ، الذى يدمر كل شئ باسم الأصالة التى لا تفهمه ولا يفهمها ، وباسم الدين الذى لا يعرفه ولا يفهمه ، وباسم التراث المظلوم الذى تئن جواهره ودرة خلف الرماد .

وإذا كان الحل للمشكلة ، هو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة ، أو قيادة المعاصرة للأصالة من جذورها الصحيحة الأولى ، وتجديدها أو التجديد فيها ، على ضوء العلم الحديث ، كما يقول البعض من المتحذلقين الأذكياء .. إذا كان الأمر كذلك ، فما المنهج لهذا التوفيق ؟ وما الطريق الى التواصل الصحيح ، والحفاظ على هذه الأصالة ، والسير الواعى مع المعاصرة العلمية الصحيحة ؟

الذى لا شك فيه ، أننا فى أمس الحاجة إلى الرجعة الصحيحة إلى الماضى الصحيح . وقد يكون مفهوم هذه العودة مفهوماً عربياً خالصاً ، وما من أمة تريد أن تستعيد أمجادها التى بنتها قبل مئات السنين بالبحاح وإصرار كما هو حال الأمة العربية الآن ، وبخاصة بعد مأساة أو ملهاة إسرائيل الكبرى ، وحرر الخليج الأسطورية ، وما يجرى وراءها أو بعدها الآن من مخزيات .

لكن الواقع أن مفهوم العودة إلى الماضي الأصيل ، ليس عريبا خالصا ، فإن حضارة عصر التنوير الأوربي أو بدايات عصر الحضارة الحديثة والمعاصرة ، كان يعتمد على أمرين اثنين :

الأول :

الآخذ من الحضارة الإسلامية من عصرا لنهضة العربية الأولى في عصر المأمون مع الدولة العباسية ، في تأسيس المنهج التجريبي بكل تطبيقاته في حقول الطبيعة والطب والفلك والكيمياء والرياضيات والعمارة ، والأدب والشعر والموسيقى ، وسائر مخططات السلم والحرب وسياسة الحكم ووصل الدين بالدولة على أساس سليم .

الثاني :

العودة إلى المنابع الأولى للتراث اليوناني واللاتيني ، عن طريقين إثنين لا يالثل لهما ، عن طريق عبقرية الحضارة الإسلامية والعربية التي نقلت وفسرت هذا التراث وقدمته مظهرها جاهزا لأوروبا ، مع حضارتها الموفقة لما بين العقل والوحى ، أو لما بين الفلسفة والدين ، وعلى أساس نظرة نقدية واعية ، تكشف عن مدى التوفيق ، أو عن مدى التلفيق إن عجز التوفيق . فكرة العودة منا إلى الماضي أو الأصالة ، إذن ، ليست غريبة وليست إحدى العجائب الجديدة ، فهي فكرة واعية ، على شريطة أن تمسك خيوط المعاصرة بأسس هذا التراث ، بكل حواشيه وتفصيله من بداياته الأولى ، في سائر الحقول المختلفة ، فتنهض به بعد أن تغرله وتطرح الرأف عنه وتطرد المدسوس فيه ؛ على أساس منهجي سليم ؛ بحيث يمضيان معا نسيج واحد ، أو على موجة واحدة ، مع التقدم التكنولوجي المعاصر في كل المجالات .

فإذا ذكرنا الصين واليابان مثلا ، وهما من أم الحضارات العريق مثلنا فإننا نؤكد أنهما الآن تسابقان أوروبا وأمريكا في معظم مبتكرات الحضارة ووسائل التقدم والرقى العمراني والفكري ، مع التمسك بالأصالة في الجوهر القديم .

الصين مثلا ، رغم الثورة الماركسية التي قام بها ماوتسى تونغ ، ورغم التقدم المذهل في مختلف العلوم والفنون ، فإنها لا تزال ماضية على نهج فيلسوفها كونفوشيوس ، وأفكار البوذية منذ خمسة وعشرين قرنا .

اليابان ، وهي أوضح ، فنحن نشاهدها الآن قد سبقت أمريكا وزعزت مكانها العلمي والتكنولوجي في سائر أنحاء العالم الواسع . ومع ذلك فإن معظم سكان اليابان وهم يزدون عن ١٢٠ (مائة وعشرين) مليونا ، ممن يدينون بالبوذية في الوقت الذي يتوسل فيه حكام أمريكا إلى امبراطور اليابان أن تترفق اليابان بأمريكا فتشتري منها بعض منتجاتها ، بعد أن سحبت بساط السوق العالمي منها نهائيا . اليهود مثلا ، رغم أنهم يتدعون بالأساطير الدينية حتى أن الدبابات الأولى التي دخلت سيناء عام النكسة أو عام الخيبة الكبرى ١٩٦٧ ، كانت تحمل نسخة مزخرفة ضخمة من التوراة ، تطبيقا لمنهج شعب الله المختار (المزعوم) مع بدعة وجوده الحضاري المرتكز على خرافة عرش سليمان ، الختفي ، تحت أرض أورشليم القدس .

وحين نقول بالعودة إلى الماضي لبعثه في المستقبل عبر حاضر حتى بصير ، لا ندعو إلى ردة جاهلية مرفوضة هدامة ، لكل ما هو عدل وخير وحق وجمال ، وإنما إلى عودة واعية باعثة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، في نفس وروح وعمل كل مسلم ، محمد الإنسان الكامل ، صاحب الدين الكامل ، آخر الأنبياء وصاحب أكمل الرسالات .

إن من حقنا ، بل من واجبنا ، أن نعرف ما يقال عنا ، وأن يعرف كل قول من تلك الأقوال بقيمته ، وقيمة من يصدر عنه ، في مواقفه . والذين يكتبون عن الإسلام وتراث الإسلام من غير المسلمين ، يكتبون محققين أو دارسين باحثين أكاديميين وغير أكاديميين ، وهم فيما يقدمون يتفاوتون ؛ لكن تفاوتهم على حسب البواعث والنيات ، أضعاف تفاوتهم على حسب الدراية والمعرفة لأنهم طوائف مختلفة ، لا تتفق في الوجهة ، ولا في الخلق ، ولا في الاستعداد فمنهم من يخدمون السياسة الغالبة على دولهم ، ويصطنعون لغة الدعاية تارة ، ولغة الدهان أو الدبلوماسية - كما يقولون - تارة أخرى^(١) .

ويكتب آخرون بعيدا عن دوائر التبشير ودوائر السياسة ، ناشدين الرأي الخالص لوجه الحقيقة العلمية ، لكنهم في معظم مواقفهم وآرائهم وأحكامهم في منازل القصور الواضح ، الذي لا مفر منه ، لمن يكتب في لغة أخرى وليس هو من أبنائها ، وفي دين آخر ، وليس هو من دينه ، وبروح آخر ، ووجدان آخر ، وليس هذا الروح أو ذاك الوجدان مما يأتلف معه .

ومن هؤلاء من يكتب عن الإسلام ، والتراث الإسلامي ، متشيعا له ، بمقدار ثورته على سلطة الدين وسلطة رجاله في بلادهم ، فهم يتطلبون محاسنه ، ويقابلون بها مساوئ السلطة التي يثورون عليها ، ولا يندر فيهم من ينصف الإسلام ، ويهتدى إلى محاسنه السمحة ، وإن لم يدن به ، ولم يكن على دين غيره^(٢) .

لكنهم في الأغلب الأعم غير مخلصين ، أو يندر الإخلاص فيهم ، حيثما عرضوا للمسلمين أو عرضوا لما اعتقدوه أو عرفوه أو تعودوه ، ولكنهم في قلة الإخلاص أو سوء النية ، أنواع ودرجات ، فهناك المتعصبون للغرب - وطنيا وجنسيا فيهم - كما يتعصب الساذج الريفي لكل شيء ؛ في حِلته أو قريته ، على كل شيء في حِلته أو قرية سواه . وأكثر ما يظهر هذا التعصب ، فيما يكتبون ، عن المسلمين العرب بالذات ، لأنهم إذا كتبوا عن المسلمين الهنود أو الفرس قالوا إن هؤلاء من السلالة الآرية ، التي ينتمى إليها الأوروبيون .

واستطاعوا - مثلا - أن يقولوا في كثير من كتبهم وأبحاثهم ، إن الإسلام قد أخذ الفلسفة والتصوف من الهند وفارس ، وتلقى فلسفة الكلام (علم الكلام) عن اليونان . كما استطاعوا أن يزعموا أن المسلمين العرب ، كانوا يعملون في خدمة عقيدتهم ودينهم ولغتهم على النابغين من سلالة الآريين ، وقد يصل الغلو بهذه الطائفة أو هذه الفئة منهم ، حتى تنكر دينها لأنه (تبشير رسول يهودى سامى) كما يقولون عن المسيح عليه السلام . وبعضهم ينشئ لنفسه مراسم وشعائر كالمراسم والشعائر التي يتبعها أصحاب العبادات ، ويتذرعون بما يدعونه من المزايا الجنسية ، لتسويغ سيادتهم على الغربيين أنفسهم لأنهم لم يحرروا عقولهم من العبادات الشرقية والأساطير

الشرقية ، أو لأنهم خالطوا الشعوب من غير السلالة الآرية الخالصة المتفوقة ، ومعظم هذه الطائفة ، ممن يدينون بالمذاهب الفاشية والنازية فى أمور السياسة والاجتماع^(٣) .

وهناك طائفة الملاحدة من الماديين ، وهى سافرة كل السفور ، تدعو فيما تدعو إلى القول بأن الأديان تعوق التقدم والحضارة . العجيب هنا أن نصيب الإسلام عند هذه الطائفة هو النصيب الأوفى أو الأعظم ، أو هو الأساس بالذات ، فكثير من رجال هذه الطائفة يدعون لهدم الأديان كلها ، بغرض هدم الإسلام بالذات أولاً وأخيراً ، لأن المسيحية - فى الواقع - لا تزاحم مذهبهم الاجتماعى ، بمذهب شامل ، لمسائل التشريع والنظم الاجتماعية والحكومية ، لكن الإسلام يقيم المجتمع على نظامه ، ويقرر الحقوق والواجبات بميزانه ، ويحيط بشئون الدين والدنيا فى حياة الآحاد والجماعات ، ويتقبل البناء الجديد على قواعد أساسه الخالد ، دون أن يضطر المسلم إلى إنكار قاعدة من قواعد العبادات والمعاملات فيه^(٤) .

فإذا تتبعنا بعض الأمثلة على وجه الإجمال الشديد لما يراه هؤلاء المفكرون ؛ مستشرقين وغير مستشرقين ، ومن تابعهم من المسلمين والعرب فى هذا الفلك الطائش ، فإننا نصبح أكثر يقظة لما يقال لنا عن طريق هؤلاء أو أولئك من الضالين المضللين ، أو لما يقوله بعض المنصفين :

١ - الدكتور سيدنى فيشر^(٥) Sydney Fisher أستاذ التاريخ بجامعة أوهايو الأمريكية ، وصاحب الدراسات التى يدينون بها فى الشرق عن الفكر الإسلامى والتراث الإسلامى .

يقول هذا العالم فى كتاب ضخيم عن الشرق الأوسط فى العصر الإسلامى ، يقع فى أكثر من سبعمائة صفحة : « إن اليهود هم مصدر الثقافات الدينية وأنهم مصدر العقائد التى احتوتها التوراة » ويقول فيما : يقول المسيحية والإسلام فرعان من الشجرة اليهودية . وحسبنا أن نقول إن اليهود تلقوا أهم العقائد الكونية وأهمها التعاليم الشرعية من مصدرين الأول ، ممن تقدم فى الزمن عن طريق أنبيائهم ومن سبقوهم ، الثانى ؛ من الشعوب التى عاشوا بينها ، لو كان فيها أناس من أتباع الرسل الأقدمين ، وهذا كله ظاهر واضح من نصوص التوراة . أما دعوى أن الإسلام فرع من اليهودية ، فحسبنا أن نقول إننا لا نجد فى العقائد الإسلامية عقيدة واحدة تنفرع على عقائد اليهود ، كما دانوابها من قبل ، وكما يدينون بها حتى الآن ، وليس أبعد من الفارق بين العقائد الإسلامية والعقائد اليهودية ، كما تناقلوها عن التوراة والتلمود ، فى كل أصل من أصول الإيمان ؛ عن الله ، أو عن النبوة أو عن الحساب والعقاب .

إن الله سبحانه عند بنى إسرائيل ، إله قبيلة واحدة يختصها بحظوته ، ولكن الله فى الإسلام - وهو الحق - إله الخلق أجمعين لا يفضل أحد منهم عنده على أحد بغير التقوى والصلاح .

أما النبوة عند بنى اسرائيل ، فهى صناعة خوارق ، وكشف عن الخفايا والمفقودات ، وهى عند الإسلام رسالة هداية وتعليم ، وبلاغ إلى العقل والضمير ، يقنع الناس لبينات والآيات ، ولا يجعل الاقناع موكولا إلى التهويل بالخوارق والمعجزات .

فيما يخص الجزاء عند بنى إسرائيل ، نجد الأبناء يؤخذون ويؤخذون بذنب الآباء ، بينما الأمر فى الإسلام ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وليس فى الإسلام على الإطلاق سلطان للمعبد ، وكهانه على العباد الذين يصلون إليه فى كل مكان تحت السماء ، ويعلمون علم اليقين أنهم أينما كانوا ، فثم وجه الله الذى ليس كمثله شئ ، الله الأحد ، الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ... لكن الهيكل فى اليهودية ، هو الذى يتقبل القربان من عباده ، فلا يحسب لهم قربان بغير وساطة الكهان والأخبار والرهبان^(٦) .

٢ - دعوى كثير منهم ، وآخرهم سوندرز Saunders ، أستاذ التاريخ بجامعة كاتنبرى .. بأن محمدا صلى الله عليه وسلم ، ما كان يعتقد على الإطلاق أن دينه لكافة البشرية إلى يوم الدين ؛ وأنه ما أرسل إلا لمكة والمدينة فقط ، فدينه إذن أو دعوته الدينية كما يزعمون - قاصرة ومحدودة المكان والزمان كسائر الانبياء السابقين عليه . والرد بسيط على هذه الدعوى الفجة التى جرت إلى فخافها الكثير من الأكاديميين المسلمين - مع الأسف الموجه - فإن هذا المؤرخ ورفاقه السابقين واللاحقين والتابعين المضللين لم يكونوا مطالبين بقراءة شئ عن الدعوة المحمدية ، غير ما وصفت به هذه الدعوة بلسان الله سبحانه فى قرآنه المبين ... فمحمدا صلى الله عليه وسلم ، رسول رب العالمين ، إلى جميع العالمين « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا »^(٧) وإن رب الناس ومملك الناس ، « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله »^(٨) ولا شك أن ضخامة الخطأ مع سهولة العلم بالصواب ، خليقة أن تفتح باب الاتهام على مصراعيه فى سلامة القصد ، قبل الاتهام فى سلامة الفكر والتفكير !!!

٣ - دعوى المؤرخ العالم المعاصر الكبير «توينبى» ، فى مجلده الضخم الفخم عن دراسة التاريخ ذى المجلدات العشر ، إن محمدا - صلى الله عليه وسلم - هو الذى أعان بنى أمية والدولة الأموية على تسلمهم السلطة . أو كما يقول ، إن قداسة محمد لم تعصمه أن ينساق ، من حيث لا يدرى إلى تحقيق مطامع الأمويين ، لأنهم كانوا أعرق وأعرف بتدبير وسائل السياسة والملك من بيت النبى . ومضى «توينبى» Toynbee ، يقول ما معناه ، إن زعماء بنى أمية جعلوا محمدا صلى الله عليه وسلم ، يسوق الدولة إلى أيديهم وهم يظهرون خدمته ، ويستدرجون قريشا إلى تجديد زعامتهم كرة أخرى بعد الخلفاء الراشدين .

« توينبى » رغم أنه من أعظم المؤرخين المعاصرين ، نسى أن يذكر متى كان من عمل النبى أن ينشئ بعده دولة ، وأن يذود عنها بنى أمية من الخلفاء والانباغ ...

يقول العقاد العملاق «إن هذه المناورة الخيالية ، فصل من فصول التاريخ المؤلف ، يبحث عن رواة المناظر والمؤامرات ، كلما بحثوا عن قيام الدول والأسر المالكة ، ويرضيهم كما يرضى قراءهم أن يصوروا أمام الناس بطليين اثنين ؛ أحدهما طيب مثالى ، والآخر داهية عملى» يستفيد من جهود الدعوة ، ثم يحولها بحيلته إلى الجانب الذى ينتهى بتحقيق مطامعه .

ولو أن شخصية محمد - صلى الله عليه وسلم - فهمت حق فهمها ، لما ورد هذا الخاطر الشارد على وهم هذا المؤرخ الكبير ، فضلا عن تقريره والإفاضة فيه وإقامة الدين والدولة في الإسلام على أساس .
ونحن نتساءل ، هل عرف هذا المؤرخ الكبير شخصيات من كانوا حول محمد - صلى الله عليه وسلم - من البداية ؟

إننا نقول لهذا المؤرخ وأمثاله من العمالقة وغيرهم ممن يندرجون تحت ألوية أخرى أضعف شأننا ، نقول لهم إن تاريخ النبوات لم يعرض لنا قط مثلاً للشخصية التي تدين لها جبايرة الشخصيات . كما حدث في تاريخ الإسلام والراشدين من الصحابة والخلفاء من بعده .

فأعظم الأنبياء ، لم يكن حولهم من أصحاب الشخصيات الممتازة باقتدارها وعزيمتها ، من نستغرب طاعتهم لهم ، وتسليمهم بعظمتهم زمنا يقصر أو يطول كيفما طال . لم يكن أحد منهم من أحاط به ، أمثال أبي بكر وعمر وعثمان وعلى ، وخالد ، وأبي عبيدة وعمرو ، وأندادهم من الفرسان الرؤساء والحكام الدهاة . وكلهم من قبل ومن بعد ، صالح تمام الصلاحية لإقامة دولة ، وسياسة أمة ، وخلق تاريخ ، وقيادة جيوش وشعوب ، وريادة أقوياء وضعفاء .

تلك عظمة الذات المحمدية ، عظمة الشخصية ، التي استحقت من الله ، أن يجعل فيها رسالته ، كما جاء في الكتاب المبين ، ولن يستطيع مفكرو الغرب ، على اختلاف أقدارهم وثقافتهم وعقائدهم ، أن يخلصوا من مألوفات التاريخ ومناوراته التقليدية ، إلا أن يدركوا كيف جاوزت هذه العظمة كل مألوف ، وكيف استطاعت بوحيتها الإلهي ، مع وحيها الإنساني أن تكسب تلك المكانة العليا ، بين أصحاب أقطاب ، كل منهم يضيق به أفق الإعجاب والإعجاب . رغم هذا لانسى أن نكون منصفين ، أمثال توينبي وديورانت وغيرهما في بعض الآراء ، ومنها قول توينبي في نهاية دراسته للتاريخ : إن العالم المعاصر في حاجة إلى ابن خلدون جديد وقول ديورانت في « قصة الحضارة » إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي نجح في أن يدعو أبناءه إلى أن يكونوا أقوياء أشداء في كل أحوال الحرب والسلم وأمور الحياة ، في الوقت الذي نذكر فيها أخطاءهم الكبيرة أو الصغيرة .

فنحن لا يمكن أن ننسى - ولا يجوز لنا أن ننسى مطلقا - قول الكثير منهم أن القرآن من تأليف محمد ، أو أن رسالته مؤقتة ، كما لانسى أبدا أخطاء المستشرق الكبير آرثر أربري Arberry - A في ترجمته للقرآن الكريم ، والتي كان منها مثلا ترجمته لسورة العصر ، بأن العصر هنا هو ما بعد الظهر After Noon التي نقولها كل يوم ، مع أن العصر هنا معناه نهاية كل شيء وكل عمر ، وليس معناه وقت ما بعد الظهر . وترجمته مثلا ، لقول الله سبحانه « إن في ذلك لآيات للعالمين .. » هكذا « for all living being » بمعنى جميع العالم إلى عالمين ، وهو أمر يحسبه المستشرق موصولا بمعنى كلمه البشر والاحياء ، لكن المقصود الحقيقي في القرآن ، أمر يتصل بالمعرفة ، بالعارف ، بالعارفين العالمين . ولو كتبها Savants مثلا ، لكان أصوب ... وهكذا ولو عدنا أخطاء أربري الجسيمة ، وهو مستشرق كبير ، كتب في الفلسفة والتصوف الإسلامي والأدب

العربى الكثير - لو عدنا أخطاء ترجماته لعرفنا معنى إعجاز قرآن الله ، ولعرفنا كيف نحذر من آراء وأحكام ، ومواقف المفكرين من غير المسلمين من كتاب الإسلام ، وبنى الإسلام ، وتراث الإسلام ، ومفكرى الإسلام .

٤ - ما سينيون Massegnon ، المستشرق الفرنسى العالم الكبير له جهده الممتاز فى نشر وتحقيق كثير من أعمال الحلاج الصوفى الشهير ، وله دراساته القيمة علميا فى الفلسفة والتصوف ، لكننا يجب أن نذكر له فيما نذكر موقفه الخبيث ، حين تعرض لقصة رجعة الإمام المنتظر نزوله قبل يوم القيامة إنذارا بقرب وقوعها .

ما سينيون الحضيف يروى بعض الروايات الشيعية وغير الشيعية بصورة علمية دقيقة ويعرض فى النهاية رأيين يوافق على أحدهما لغرض خاص . الأول يقول : إن للسيد المسيح عليه السلام سينزل فى زمان رجعة أو عودة المهدي المنتظر ، حيث يصلى (المسيح) وراء الإمام المهدي فى صلاة جامعة . الرأى الثانى : أن يصلى الإمام المهدي خلف السيد المسيح ، وهو الرأى الذى يصفق له ما سينيون فى نشوة ، ثم يلتقطه ليبنى عليه قضية خطيرة ، هى أن الإسلام كدين يعود متنصراً لتكون أو لتصبح المسيحية آخر الأديان بصلاة الإمام المهدي (المسلم الأعظم) خلف السيد المسيح . ومن هنا قدم « ما سينيون » بحثاً صغير الحجم ، خطير الشأن تحت اسم (الإسلام المتنصر) أو الإسلام الذى يعود نصرانياً أو الإسلام النصرانى) .

نقطة أخرى نود أن نشير إليها وذلك كما يلي :

مصيبتنا الكبرى أننا حين عدنا إلى تراثنا منذ أكثر من قرنين أخذناه عن طريق المستشرقين والمفكرين الأوربيين وتابعيهم التصفيق من التقليديين البغائيين مدعى الحرية الفكرية ملاحدة أو شبه ملاحدة .

العجيب فى أمرنا أننا أو أن بعضنا من المتحذلقين قد دعانا ولا يزال يدعونا إلى ما يسمى إعادة تفسير التاريخ ، أو إعادة التاريخ من جديد على أسس أيديولوجية معينة ، فصار عندنا منذ منتصف القرن العشرين تفسير للتاريخ ، ماركسى ورأسمالى ومثالى وواقعى ثم واقعى اشتراكى إلى آخر المسميات والمصطلحات العجيبة ، إن كان لها آخر ، إلى جانب التفسيرات الرجعية وغير الرجعية للدين والقضايا الدينية ، وظهر فيما ظهر مصطلح الإسلام السياسى ، وكأن العلمانيين قد صدقوا أنفسهم فى مخادعاتها وأكاذيبها وتخيلاتها وتوهماتهما ، فلم تدرك إن الإسلام من بدايته كان سياسياً بالدرجة الأولى ، بمعنى غير علمانى على الإطلاق ، معنى يجمع أو يمزج أو يحيا ديناً ودولة معاً وجميعاً . وطوال أربعة عشر قرناً وأكثر ، لم تكن هناك حاجة لإضافة هذه الكلمة أو هذه الصفة إلى الإسلام ، لأن السياسة ركن أساسى فى تكوين الدين ، فباسم الإسلام حكم محمد دولة المدينة ، وباسم الإسلام حكم الراشدون من الخلفاء ، ثم بنو أمية ، ثم العباسيون ، انتهاءً بسلاطين آل عثمان حتى أوائل القرن العشرين .

لكن الذى لا شك فيه أن مصطلح الإسلام السياسى الحديث قد ظهر مع مطلع القرن العشرين ، رداً أو استجابة لأنظمة الحكم ومصادره الشرعية الجديدة التى بدأت تهل وتقد إلى منطقتنا وساحتنا العربية الإسلامية والشرقية من أمريكا وأوروبا ، والتى تعتمد أساساً على دساتير وقوانين وتنظيمات وضعية بشرية ، وقد تزامن وفود

هذه البدائل الوضعية ، مع الاختراق الغربى والأوروبى لديار العروبة والإسلام : عسكريا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا ، معا جميعا .

وتحرك المسلمون لمقاومة هذا الاختراق الاستعمارى الذى أطلق عليه اسم : الغزو ، لكنهم اختلفوا على أنجع الوسائل لمقاومة هذا الاختراق أو الغزو ، فى ثلاث مدارس :

الأولى : مدرسة رافضة لكل ما هو غربى أو أوروبى ، باسم الخوف على الإسلام والمسلمين .

الثانية : مدرسة قابلة لكل ما هو غربى أو أوروبى باسم التقدم العلمى .

الثالثة : مدرسة توفيقية بين ما هو غربى معاصر ، وبين ما هو تراثى أصيل .

أو بين بعض ما هو غربى فقط ، وبين ما يمكن أن يتلاءم مع التراث .

وعلى الرغم من وضوح آرائهم بالنسبة لمواقفهم الخاصة فإنهم مازالوا وأغلب الظن أنهم ما يزالون وسيظلون على جدل عريض . لكنهم ، لحسن نوايا الكثير منهم ، يريدون فى الوقت نفسه أن يصبحوا أندادا للغرب ، مع اختلاف مناهجهم فى كيفية الوصول إلى هذه المكانة الرفيعة .

فالمدرسة الرافضة كان ولا يزال منطلقها أن الغرب الاستعمارى وحدة لا تتجزأ ، ولا هدف له إلا القضاء على المسلمين والإسلام بكل مناهجه وطرقه ووسائله الحربية والثقافية والعسكرية والاقتصادية والثقافية والفنية والفكرية ، وعلى هذا فهذه المدرسة لا تقبل النقاش ، وترى أن رفض الهيمنة العسكرية أو الرعاية العسكرية أو الحماية الاقتصادية والثقافية ينبغى ان يرافقها الرفض التام لكل أنظمة وقوانين ومعتقدات وأفكار وآراء وأساليب حياة المستعمر الغازى فى كل مجال وعلى كل حال وفى أى مكان أو زمان « وإن فى إسلافنا وتراثنا المجيد ، حتى لو عدنا إلى خيمة وجمل الصحراء وينبوع الماء ، ولجة الغاز « ما يكفى ويزيد للحفاظ على ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا الذى هو جميعا تليد !!!

والمطلوب فقط منا هو التمسك بتطبيق الشريعة تطبيقا كاملا شاملا ، فنشهد أن لا إله الا الله وأن محمد رسول الله ، ونصلى ونصوم ونزكى ونحج ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

هذه المدرسة القابلة لكل ما هو أوروبى غربى ، تدعو إلى هذا الاتجاه على طول وعرض الخط فى مقابل الاتجاه الرافض . وهذه المدرسة تميز بين الغرب الاستعمارى ، والغرب الحضارى المتقدم علميا وثقافيا وفكريا لأن هذا الأخير ، له حضارة التنوير والعلم والحرية والديمقراطية والتقدم الاقتصادى والصناعات الحديثة والحياة بأوسع معانيها ، الأثر الذى أعطى الغرب قوته ، ومكنه من سيادة العالم ، فقهرنا وغزانا فى عقر دورنا وراء أقنعة التحرير والإنقاذ والتعاون العلمى والاقتصادى ، كما حدث فى تاريخ الاستعمار كله فى سائر جنابات الأرض ، وكما حدث فى منطقة الخليج أخيرا ، مع عاصفة الصحراء ، أو عاصفة المحبة والإخاء والمساواة فى الحرية والحياة بين الناس ، تلك الأقنعة التى تتلون حسب الظروف والملابسات الاستعمارية المتجددة الدائمة (ولا دائم إلا الله) .

وفى رأى هذه المدرسة الثانية المرنه - كما تقول - أن يكون الإسلام ديناً ودنيا ، ولكن ليس بالضرورة أن يصبح دولة ، لأن آخر دولة للخلافة الإسلامية مع سلاطين آل عثمان الكرام ، لم تستطع أن تواكب التقدم الأوروبى والغربى ، وبالتالي لم تتوافر لها أساليب القوة والمنعة التى تزود بها عن الإسلام ، ولا ننسى أن حركة «كمال أتاتورك» الشاذة ، التى دعت فيما دعت ، إلى إحلال اللاتينية محل العربية لغة القرآن ، كانت أكثر ضللاً وانغماساً فى التيار العلمانى وبخاصة فى هذا المثلث الخطير فى قلب العالم الإسلامى والعربى .

أما المدرسة الثالثة : التوفيقية ، فقد نهجت الأسلوب الانتقائى ، الجامع لما هو تراثى وما هو معاصر متحضر فى المدنية الحديثة والمعاصرة ، وقد رأت - حقاً وصدقاً - أن التراث العربى والإسلامى ، زانر بالجيد العظيم ، كما هو عامر أيضاً بالردئ الساذج من الآراء والأنكار والممارسات . كما رأت أن الغرب الحضارى التكنولوجى يمثل امتداداً للحضارة الإنسانية فى شتى أو معظم مظاهرها وظواهرها ، وأكثر صورها تقدماً فى الوقت الراهن . وكما أخذت أوروبا المنهج الإسلامى وطبقته تجريبياً وفكرياً فى عصور نهضتها الحديثة والمعاصرة منذ القرن الرابع عشر ، وحتى ما بعد الآن ، فإنه لا غضاضة فى أن يتعلم العرب والمسلمون المعاصرون فى كل وقت الآن وغداً ، من الحضارة الغربية : أوروبية وأمريكية ، ومن الحضارة اليابانية والصينية . ولعله من حسن القصد ، أن يعود العرب إلى ينابيع حضارتهم الأولى التى أفادت الغرب أكثر مما أفادتهم وبخاصة فى القرون السبع الأخيرة ، وأن يجتهدوا ويوجدوا من اجتهداهم وإنتاجهم جماعياً لا فردياً ، فلا جدوى من العبقریات الفردية ، ولا جدوى من الطنطنات الإعلامية التى تسى إلينا وإلى تراثنا وإلى ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا أكثر من أى إساءات أخرى نجعلنا من تيارات الاختراقات أو الغزوات الاستعمارية الأخرى .

ونختم دراستنا بالقول بأن الطريق السليم ، الطريق إلى ثورة التجديد المنشودة ، إنما يتمثل فيما يلى أخذ يقابله عطاء ، ومنح يقومه اجتهد ورأى وتحديث يعدله رسوخ رزين ، مع أصالة ضاربة بجذورها فى أعماق ماض تليد ، ممتدة فروعها وأوراقها وثمارها فى مستقبل جديد سعيد .

فلسفة الطب

د . محمود فهمى زيدان

مقدمة

كان أستاذنا الراحل الدكتور توفيق الطويل متعدد الاهتمامات ومتشعب الدراسات والأبحاث . كان اهتمامه كبيراً بتاريخ الفلسفة طوال عصورها وتاريخ العلوم فى عهودها المختلفة ، كما كان أكبر اهتمامه فى علم الأخلاق ومفاهيمه ونظرياته . لكن يلفت النظر حماسه لإبراز إنجازات أجدادنا العرب القدامى فى العلوم وسبقهم على علماء الغرب المحدثين فى كثير من النظريات الفيزيائية والكيميائية والطبية .

وها نحن نهدي أستاذنا الراحل - طيب الله ثراه - دراسة أولية عن مجال جديد لم يظهر بشكل واضح فى الماضى ، هو ما يمكن تسميته «فلسفة الطب» أو «فلسفة الصحة» ، وقد بدأ انشغال المتفلسفة من الأطباء بهذا المجال منذ أوائل الثمانينات من هذا القرن .

موضوع علم الطب تشخيص مرض المريض بعد ملاحظة أعراض المرض عليه ، ومحاولة اكتشاف الدواء الذى يشفيه من ذلك المرض . يوحى هذا التعريف للطب أنه فن أو صنعة ، لكن الواقع أن الطب علم وتطبيق معا . هو علم نظرى - كسائر العلوم الطبيعية - له موضوعه ومنهجه وقوانينه ونظرياته عن المرض والصحة والعلاج . هو علم نظرى ، حيث يحاول فهم العالم لكى يغيره ، والعالم فى هذا السباق هو الناس ؛ سواء منهم المرضى أو الأصحاء ، ومحاولة تغييرهم من حالة المرض إلى حالة الصحة أو وقايتهم من المرض . وأبسط دليل على أن الطب علم نظرى هو ارتباطه بكثير من العلوم النظرية ، مثل : الفيزياء فى استعانتها بأشعة الليزر والنشاط

الإشعاعى فى معاداته التكنولوجية ، ومثل : علوم الكيمياء والكيمياء الحيوية ، وعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، والتشريح ، وعلم الأمراض العصبية ، لكن أكثر العلوم ارتباطا بالطب هو علم الأحياء (البيولوجيا) ومن الواضح أن مصير الإنسانية يعتمد إلى حد كبير على تقدم علم الأحياء ، فله أهميته فى الزراعة ، إذ يساعدنا على توفير الغذاء للبشرية وتجنب المجاعات ، وله أهميته للإنسان فى مكافحة أخطار التلوث بمختلف أنواعه ، وفى المحافظة على اتزان الكائن الحى ، والمحافظة على المورثات (أو الجينات) وإمكان علاج الضعيف منها للرعاية الصحية ، وما إلى ذلك . يأخذ الطب من علم الأحياء تركيب الجسم الإنسانى من أعضاء وعضلات وأنسجة وشرابين وأعصاب ، ووظائف كل منها ، وكيف تؤدي وظائفها ، والخلايا الحية التى تؤلف كلا منها ، وتركيب كل نوع من أنواع تلك الخلايا ، ثم ليتوصل علم الطب إلى قوانينه ونظرياته . ومن البديهي أن الطب ليس مجرد علم نظري ، وإنما هو أيضا علم تطبيقي أو فن ، من حيث هو مجموعة من الأساليب التقنية ، لتشخيص الأمراض وعلاجها ؛ بوصف الأدوية المناسبة أو الجراحات الضرورية ، وأساليب الرعاية الصحية والتغلب على الأمراض أو تجنبها ومساعدة المريض على الشفاء .

ومنهج الطبيب فى التشخيص والعلاج منهج استقرائى . وأول العلوم الطبيعية التى تستخدم منهج الاستقراء induction هو الفيزياء ، والمقصود بهذا المنهج فى البحث البدء بمرحلة الملاحظات والتجارب على الظاهرة قيد البحث ، ثم محاولة صياغة فرض علمى يفسر تلك الملاحظات والتجارب ، ثم اختبار هذا الفرض على ملاحظات وتجارب تالية فإن اتسق هذا الفرض مع تلك التجارب صار هذا الفرض قانونا علميا ، وأن تنافر هذا الفرض مع التجارب ، حكمنا عليه بالكذب وحاولنا فرضا آخر . اما الصورة التى يستخدمها الطبيب لمنهج الاستقراء فى محاولة اكتشاف مرض المريض ومحاولة علاجه ، فهى وقوفه أمام المريض بعلمه ومهارته ، فيستمع إلى المريض ووصفه لمرضه وما يشكو منه ، ثم يستعيد الطبيب معلوماته العلمية عن ذلك المرض ، ويحاول استخدام خبراته الماضية وبذا يكون الطبيب صورة عامة عن المرض ، ويربط بين هذه الصورة والأعراض التى يلاحظها فى المريض . ثم يفكر الطبيب فى البدائل المختلفة من الأدوية أو وسائل العلاج ، ويقرر فى النهاية نوع العلاج الذى يلائم الحالة الجزئية أمامه . ومن الواضح أن مهمة الطب تنطوى على مخاطرة دائمة ، خاصة عند الأطباء الشبان المبتدئين ، فقد يوفق الطبيب فى العلاج الذى استقر عليه وقد يفشل ، ولا يعرف الطبيب نتيجة تشخيصه وعلاجه إلا إذا علم فيما بعد حالة مريضه ، وهنا يستخدم الطبيب منهج المحاولة والخطأ ومعرفة سبب الخطأ وبالتالي معرفة الصواب .

بعد الإشارة السابقة إلى موضوع علم الطب ومنهجه ، نشير إلى ما يسمى « فلسفة العلوم » هنالك فرق بين أى علم وفلسفته ، إذ أن لكل علم موضوعاته كما سبق القول ، أما فلسفته فتتناول المباحث الآتية :

(أ) تحديد وتوضيح معانى الكلمات والمصطلحات والمفاهيم الاساسية فى هذا العلم او ذاك ، ولا يهتم العالم المتخصص بها لوضوحها فى نظره مع أنها قد تكون فى الواقع غامضة مبسمة ، مثلما يلزمنا توضيح

كلمات المادة والحركة والكتلة والعجلة والطفلة فى علم الفيزياء ، أو كلمات الحياة وعملية الهدم والبناء أو الميتابولزم METABOLISM فى علم الاحياء وهكذا .

(ب) نظرة تحليلية نقدية فى مناهج البحث فى كل علم وتطور هذه المناهج وحسناتها أو عيوبها وما قد يوجد فى بعضها من ثغرات أو فجوات منطقية ، مثلما نقول عن الفيزياء إنه فى بداية تقدمه كان يستخدم استقراء حالات جزئية أو تجارب جزئية يتوصل العالم منها إلى القانون العام ، لكن هذا العلم فى تطوره حين استخدم لغة الرموز والمعادلات الرياضية أصبح لا يقنع بمنهج الاستقراء فقط وإنما استخدم منهج الاستنباط أو الاستنتاج المنطقى .

(ج) نظرة تحليلية نقدية فى مجموعة الفروض والاعتقادات التى قد يسلم بها العالم ولا يناقشها مع أنها قد تكون موضوع خلاف ، مثلما نفترض مبدأ السببية أو أن لكل شئ سببا أم أن هنالك حوادث تحدث صدفة ، ومبدأ اطراد الحوادث فى العالم أى افتراض أن حوادث المستقبل تحدث بنفس الطريقة التى حدثت بها الحوادث المشابهة فى الماضى والحاضر ، وهذا يتضمن السلطان المطلق للقوانين العلمية ، ومبدأ الحتمية ، وافتراض الاحتمال فى القوانين العلمية أى صدقها مع ترك الباب مفتوحا لتغير القوانين أو تطورها ونحو ذلك . والآن تنتقل إلى المقصود بفلسفة الطب . المقصود أولا محاولة تحديد معنى الكلمات المألوفة لدى الطبيب والمريض ، ويطنان أنها مألوفة مفهومة لكن ما إن بدأت فى تعريفها وجدت هذه الكلمات شديدة الغموض ومن الصعب تعريفها ، ومن أمثال هذه الكلمات كلمات الصحة والمرض أى ما معيار الحكم على شخص ما إنه مريض أو إنه يتمتع بالصحة .

والمقصود بفلسفة الطب ثانيا حاجة علم الطب الملحة إلى اهتمامه بموضوع الأخلاق ، والمقصود بالأخلاق هنا ليس إقامة نظريات أخلاقية كما يفعل الفلاسفة التقليديون وإنما نبحث فى أخلاقيات المهنة ، ويسمى أحيانا الأخلاق الطبية Medical ethics ، ويسمى أحيانا الأخلاق البيولوجية Bioethics ، ويتناول هذا المبحث مجموعة الأفكار التى توجه الطبيب وهو يعالج مريضه ، والعلاقة التى يجب أن تتوفر بين الطبيب والمريض فى فترة العلاج ، تتناول أخلاقيات المهنة أيضا نظرة نقدية إلى استخدام التكنولوجيا فى الطب وما قد ينتج عنها من مشكلات أخلاقية ، مثلما ينتج عن تطبيق الهندسة الوراثية على الإنسان وتحسين المورثات (الجينات) وإمكان التحكم فى سمات وخصائص طفل المستقبل قبل ولادته ، وما ينتج عن الإخصاب الصناعى وأطفال الأنابيب . يدل كل هذا على التقدم الهائل فى الطب لكن تنشأ عنه مشكلات أخلاقية يلزم بحثها وإظهارها ومحاولة تقويمها وحلها . والمقصود بفلسفة الطب ثالثا وأخيرا بحث فى النظرة التى يجب أن تنظر منها إلى المريض بوجه خاص والإنسان بوجه عام ، ويكاد يجمع كل علماء الطب على وجوب النظرة الإنسانية إلى الإنسان ، يجب النظر إلى الإنسان على أنه كائن حى يجب احترامه وتقديس حياته وأنه ليس سلعة تباع وتشترى وإنما له كرامة وشخصية وكيان يجب الحفاظ عليه والأهتمام برعايته الصحية على الوجه الأكمل ، ولا نمن

لحياته . ويتصل بهذه المسألة التي يجب أن يسلم بها كل طبيب محاولة البحث في ظاهرة الامانة للراحة لاؤلك المرضي الميئوس من علاجهم وما الشروط التي يجب أن تتوفر قبل تفكير الطبيب في الإراحة الأبدية لمرضه (١) .

وبعد هذه المقدمة عن موضوع علم الطب ومنهجه وفلسفته نختار ثلاثة موضوعات من بين ما يهتم به فلاسفة الطب ، هي تحديد معانى ألفاظ الصحة والمرض ، والمفارقة بين تقدم الطب والتضحية ببعض الأفراد كحقل تجارب ، والنظرة السليمة إلى المريض .

نلاحظ أن لفلاسفة الطب نعى كبار الاطباء الذين لهم ميول فلسفية وإحساس بأن المهنة ليست مجرد تشخيص وعلاج وإنما المهنة تتطلب أيضا اهتماما بالقيم الأخلاقية بالمعاني التي أشرنا إليها .

(١)

معانى الصحة والمرض

إذا سمعت أحداً يتحدث عن الصحة أو قرأت عن الصحة فى صحيفة أو كتاب فإنك تدرك بينك وبين نفسك معناها ببساطة ، ولا تحتاج لقاموس أو معلم ليخبرك بمعناها ، وإنما يدرك كل منا معناها بادراك بسيط أو بادراك مباشر ، أو ما قد يسمى بالحدس . لكن إذا طلب منك أن تعطينا تعريفا دقيقا أو توضيحا مفصلا لكلمة الصحة فقد غابت البساطة وأدركنا غموض هذه الكلمة وإبهامها بحيث يصبح تعريفها مشكلة . نحن لا نطمح فى تعريف ثابت مطلق للكلمة ، وإنما قد نكتفى بعدد من التعريفات أو التوضيحات يتسق بعضها مع بعض . وهنا نجد صعوبة كبيرة فى التوصل الى محاولة تلك التوضيحات المتسقة . ما الصحة ؟ هل هى سلعة نمتلكها أحيانا ونفقددها أحيانا أخرى ؟ هل هى حالة تمكن صاحبها من أن تقوم كل أعضاء جسمه بأداء وظائفها على وجه تام ؟ أم هى حالة تمكن صاحبها من أداء نشاطه اليومى فى مجتمعه على أحسن وجه ؟ هل هى احتفاظ الجسم بقوته وإمكانياته وقدراته وحيويته ؟ هل الصحة قدرة على التكيف ؟ أم أن الصحة هى كل ما سبق مجتمعة ؟ يلاحظ علماء الطب أن التعريفات السابقة قد يتعارض بعضها مع بعض بحيث لا نستطيع ان نصوغ معنى عاما للصحة يشملها جميعا . هذا مأزق يحس علماء الطب به ويحسون بضرورة التغلب عليه ، ومن ثم يدركون أن علم الطب محتاج إلى الفلسفة أملا فى تجاوز هذا المأزق حول غموض كلمة الصحة .

وقد يدهش الأطباء الممارسون حين يتحدث علماء الطب أو فلاسفة الطب عن حاجة الطب إلى الفلسفة فلكل من الطب والفلسفة موضوعاته المستقلة . ولذا تحسن الإشارة السريعة إلى موضوعات الفلسفة . من مباحث الفلسفة مبحث فلسفة العلوم وقد سبقت الإشارة إلى موضوعاته ، ومبحث الأخلاق وسوف تدعو الحاجة الى الحديث عنه فى التالى والميتافيزيقا ثالث مباحث الفلسفة ، وبسط تعريف للميتافيزيقا هو أنها محاولة إقامة

حقائق عامة عن الكون ككل مما لا يسمح بالتحقيق التجريبي ، أو أنها وجهة نظر يفسر بها الفيلسوف ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات وما يجرى أمامنا من أشياء وحوادث ومكانة الانسان منها . هذه النظرة هي رؤية جديدة للعالم وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة . رؤية الأشياء الجديدة يخص العلماء ، يتساءل الفيلسوف مثلا هل كل ما يوجد في العالم من طبيعة مادية تفسره قوانين الفيزياء وحدها أم أن الوجود يسمح بموجودات من طبيعة غير مادية ؟ هل كل شيء موجود خاضع لقوانين يكتشفها العلماء أم أن بالوجود مجالا لحدوث أشياء صدفة ؟ لا أحد ينكر وجود العقل الإنساني لكن هل هذا العقل هو الدماغ وهل يستطيع تفسير كل حياتنا العقلية والفكرية بقوانين علم وظائف الاعضاء أم أن العقل كلمة تضم السلوك العاقل أم أنه منبثق عن المادة حين يتعقد تركيبها أم أنه من طبيعة غير مادية وما إلى ذلك . ومبحث آخر من مباحث الفلسفة هو ما يسمى نظرية المعرفة التي تطرح عدة اسئلة عامة وتحاول الإجابة عليها : هل تعتمد معارفنا العامة والعلمية على الادراك الحسى فقط وهو استخدام الحواس أم أن لمعارفنا مصدرا آخر مثل الاستنباط العقلي ، وأى العلوم نستخدم فيها الإحساس وأيها نستخدم فيها الاستنباط وهل كل معارفنا يقينية صادقة دائما أم أنها احتمالية الصدق أم أن بعضها يقيني وبعضها الآخر احتمال ، وما معاني الاحتمال ، وهل كل معارفنا موضوعية لاذاتية فيها أم أن بعضها ذاتي وبعضها موضوعي ، هكذا . كل المباحث الفلسفية السابق ذكرها - فيما عدا مبحث الأخلاق - لا صلة للطب بها ، لكن لعل أهم المباحث الفلسفية الأساسية - وما له شأن في الطب ويهتم به فلاسفة الطب هو مبحث تحليل وتوضيح وتعريف الألفاظ التي كثيرا ما يستخدمها العامه والعلماء على السواء ، وتبدو لأول وهلة أنها واضحة لا حاجة بها الى توضيح ، رغم أنها في الحقيقة شديدة الغموض والابهام ، مثل حياة ، عقل ، ديمقراطية ، عدل ، طبقة اجتماعية ، مساواة ، ورأى علماء الطب وفلاسفته أن كلمتي صحة ومرض يدخلان ضمن تلك الكلمات التي نحن بحاجة الى توضيحها وتعريفها . ومن ثم حاجة الطب الى الفلسفة .

ولا بأس من الإشارة هنا * قبل الدخول في اهتمامات فلاسفة الطب - إلى أن مبحث تحليل وتعريف الألفاظ هو ما اهتم به كثيرا من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين ، وبرزهم جورج مور G.E. moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨) ، وبرتراند رسل B. Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠) ، وتأثر بهما الفيلسوف النمساوي لدفع فتجنشتين L. Wittgenstein (١٨٨٩ - ١٩٥١) . جعلوا تحليل الألفاظ منهجا لتوضيح المعاني وكان الهدف توضيح المشكلات والنظريات الفلسفية واختبارها في ضوء هذا التحليل . وقد انتبه فلاسفة الطب^(٢) الى فتجنشتين بوجه خاص لأنه جعل جوهر الفلسفة تحليلا وتوضيحا للمصطلحات والمفاهيم التي اسخدمها الفلاسفة على مر العصور . ومن أقواله المأثورة : « الفلسفة توضيح » ، تسعى الفلسفة الى التوضيح المنطقي للأفكار » ، « ليست الفلسفة مجموعة نظريات وإنما هي فاعلية وجهد » . لا تتألف الفلسفة من قضايا فلسفية وإنما هي أساسا توضيح قضايا » ، « بدون الفلسفة تكون افكارنا - كما كانت في الماضي - مليدة بغيوم الغموض ، ان مهمة الفلسفة ان تجعل هذه الأفكار واضحة وان تعطى حدودا فاصلة بين الكلمات »^(٣) رأى فتجنشتين أن اللغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية مليئة بالغموض والنقص فهناك كلمات ليس لها معنى محدد ، وكلمات أخرى

معانيها متداخلة ، ولذا اقترح توخيا للدقة استخدام لغة رمزية منطقية ليس فيها أثر لكلمات اللغة العادية . نلاحظ أن فتنجنشين غير موقفه فيما بعد ورأى وجوب استخدام اللغة العادية كما يستخدمها الناس فى حياتهم اليومية وأن هذا الاستخدام المألوف هو الاستخدام الصحيح وأن تقاس المعانى الفلسفية للكلمات على نموذج استخدام اللغة العادية لكنه رأى أيضا أنه ليس للكلمة الواحدة فى اللغة العادية معنى واحد محدد كما كان يحلم فى حياته المبكرة وإنما تتعدد معانى الكلمة الواحدة بتعدد استخداماتها فى حياتنا اليومية . نلاحظ ثانيا أن بعض فلاسفة الطب حين انجذبوا لفتنجنشين لم يأخذوا بكل مواقفه وإنما اقتصروا على قوله أن الفلسفة توضيح منطقى للأفكار ، وأن نحاول أن نجعل للكلمة الواحدة معنى واحدا محددا واضحا ، وأن نجعل اللغة العادية هى لغة الفكر العلمى . والآن ، ما أخذه فلاسفة الطب من فتنجنشين هو أن الفلسفة تنطوى على أسئلة يظن أغلب الناس أنها من الواضوح بحيث لا موجب للسؤال ، ومع ذلك فالفلسفة مهتمة بإلغاء هذه الأسئلة مرارا وتكرارا . إن الفلسفة نضال وكفاح نحو الواضح . الفلسفة عمل يستلزم الصبر والمثابرة ومحاولة طلب المستحيل وهو البحث النزىء المجرد من التحيز . تسأل الفلسفة أسئلة قد تبدو ساذجة لا بأسألها إلا الأطفال ، لكنها تصر على أنها أسئلة عن معانى كلمات تظل غامضة مبهمة حتى يوضحها الفلاسفة ، وبذا يكون التوضيح عنصرا أساسيا للفهم . لا تخل المشكلات الهامة بمجرد تحليل كلمات لكن التحليل خطوة ضرورية أولى . هذا هو الدرس الأول الذى يقول فلاسفة الطب أنهم يتعلمونه من الفلسفة .

ولقد أدرك علماء الطب وفلسفته أن اتجاه الفلسفة إلى البدء بتحديد معانى الألفاظ وتحليلها ليس أمرا جديدا فى القرن العشرين ، وإنما هو اهتمام قديم يرجع الى أفلاطون plato (٤٢٨ - ٣٤٨ ق.) خاصة فى محاوراته المبكرة التى سجل فيها مواقف أستاذه سقراط Socrates مثل محاوره « الجمهورية » وكان الجهد فيها مركزا على تعريف كلمة عدل ، ولعل السبب فى اختيار هذه الكلمة موضوعا للتحديد هو طموح بعض محاورى سقراط فى أن يكونوا سياسة أو رجال دولة . كان منهج أفلاطون أو بالأحرى طريقة سقراط فى شخاوره مع تلاميذه - منهجا استقرائيا يبدأ بحالات جزئية ومناقشتها وإصدار حكم عليها أو صياغة تعريف لكلمة ما ثم مناقشته تمهيدا لقبوله أو دحضه وهكذا حتى يصل المتحاورون إلى تعريف يقبله الجميع . نلاحظ أن أفلاطون فى كتاب الجمهورية عجز عن الوصول الى تعريف جامع شامل للعدل ، وهو قصد من وراء ذلك ان يؤكد الاهتمام بطريقة التحليل والمناقشة والنقد وطرح تعريفات ومناقشتها ، حتى لو لم نصل بالفعل الى تعريف ثابت مطلق . خذ مثلا تلخيص بعض فقرات هذا الكتاب وهو يحلل معنى العدل . فبدلا من أن نسأل ما العدل ؟ يحسن أن نسأل من هو الرجل العادل ؟ وتكون الإجابة هو الذى يقول الصدق ويرد الأمانة لصاحبها . لكن افرض أن رجلا أعطاك سلاحه أمانة ، ثم حين طلب منك رد الأمانة كان مجنونا فهل من العدل رد السلاح إلى شخص مجنون ؟ والجواب بالنفى ومعنى هذا أن رد الأمانة لصاحبها ليس عدلا فى كل الحالات . هل نقول إن العدل هو فعل الخير للأصدقاء وفعل الشر للأعداء ، وهنا يمكن القول إن ليس كل أصدقائى أختيارا وكل أعدائى أشرارا فهل معنى هذا أن يكون العدل بذل الخير للأختيار سواء كانوا أصدقاء أو أعداء . ونجيب بالنفى لأن مساعدة

الأعداء مرفوض . وفى فقرة أخرى يدخل أفلاطون إلى تعريف العادل عن طريق تعريف ضده وهو الظالم . ويدخل فى الظلم قول الكذب أو فعل السرقة والخداع والاستبعاد . لكن ماذا يكون الحال لو استعبدت العدو أو خدعت الشرير ، وهكذا . يلحق أفلاطون هنا الدرس الهام وهو وجوب محاولة تعريف الألفاظ التى نستخدمها فى حياتنا اليومية ونظن أن معناها بسيط واضح ، لكن بالبحث يتبين صعوبة تعريفها لابد من اتباع هذا المنهج حتى لو لم نصل فى النهاية إلى تعريف تام للكلمات . وعلى أى حال ليس تعريف الألفاظ المتداولة أمرا مستحيلا وإنما يمكن بذل أقصى الجهد فى محاولات تحديد المعانى بشرط أن يقبلها جمهور المتخصصين ، ولا نطمح فى المعنى الواحد الثابت وإنما يجب أن نسمح بالتعريف الذى يتغير ويتعدل ويتطور حسب اختلاف الظروف .

وقد وجد فلاسفة الطب أيضا فى العالم المنطقى الانجليزى الحديث فرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) مثالا طيبا للاهتمام بتحديد معانى الألفاظ ، والتحذير من استخدام كلمات غامضة أو ليس لها مدلول . يقترن اسم بيكون بصياغة منهج العلوم التجريبية فى التوصل إلى القوانين العلمية ، وهو المنهج الاستقرائى الذى سبقت الإشارة إليه ، والذى يجب أن يبدأ بملاحظات وتجارب ثم الانتقال منها إلى صيغة القانون العلمى . ولقد اشتهر بيكون بالموقف القائل أن تقدم العلوم التجريبية وسيلة لا غاية - وسيلة لتحقيق رفاهية الناس فى حياتهم اليومية وفى ابتكار تكنولوجيا عالية لخلق الدول الصناعية . ويجب أن يمكننا العلم من السيطرة على العالم لمنافعنا ورفاهيتنا وتحقيق حياة اجتماعية أفضل . وقبل أن يصوغ بيكون تفاصيل المنهج الاستقرائى الذى يؤدى التمسك به إلى تقدم العلوم ، يحذرنا من الوقوع فى بعض الأخطاء التى هى حواجز تعوق التفكير العلمى الدقيق المنظم ، ومن هذه الأخطاء ما يسميها « أوهام السوق » ويقصد بها خطأ استخدامنا للغة واستخدامنا ألفاظ غامضة أو لمدلول لها . والسوق هنا رمز إلى المكان الذى يتبادل فيه السلع بيعا وشراء ، وإن وسيلة هذا التبادل هى اللغة . ويحذرنا بيكون من خطر استخدام ألفاظ اللغة فى البحث العلمى كما نستخدمها غامضة فى حياتنا اليومية يجب مراعاة الدقة فيما نستخدم من ألفاظ وفيما نعطي تلك الألفاظ من معان .

إن كبار علماء الطب وفلاسفته الذين أحسوا بحاجة الطب إلى الفلسفة لكى يتبعوا طريقها فى تحديد معانى الألفاظ التى تبدو لأول وهلة واضحة مع أنها شديدة الغموض يقدمون تلك الجذور الفلسفية السابقة مقدمة وتبريرا لحاجة الطب إلى تحديد معانى كلمات أكثر شيوعا فى حياتنا اليومية ، وفى مطلعها كلمات الصحة والمرض .

لا إجماع بين علماء الطب على تعريف واحد محدد للصحة ، وإنما يمكن تقديم عدة معان لها ، وقد يختلف بعض هذه المعانى عن بعض ، لدرجة أنه لا يمكن الوصول إلى صياغة تعريف واحد للصحة يضم كل تلك المعانى . لكن العلماء يحاولون البحث عن تعريف واحد يتفق فيه الجميع . هيا نبدأ باتباع منهج منطقى معين وهو التعريف بالسلب ، أى محاولة توضيح كلمة صحة بتوضيح كلمة مرض أولا .

يعتمد التعرف على مرض ما بمقارنة حالة المريض بحالات الأصحاء ، والعثور على نقص بيولوجى أو عدم أداء عضو ما لوظيفته ، مما يؤدى إلى عجز وألم ، ويتمثل المرض هنا فى أعراض يلاحظها الطبيب .

ننتقل الآن إلى محاولة تعريف الصحة . نتفق جميعا فى أن الصحة مطلب كل إنسان أو أن كل إنسان يرغب فى التمتع بالصحة ، لكن نلاحظ أن الرغبة وحدها لا توضح معنى الصحة والآن يمكن تقديم أربعة تعريفات للصحة وتناقشها هى : الصحة وضع مثالى ideal state ، الصحة لياقة ضرورية لدى فرد ما لىؤدى وظائفه أداء تاما كعضو فى مجتمع ، الصحة سلعة أو متاع تكتسب وتفقد ، الصحة قوة ذاتية . خذ التعريف الأول وهو أن الصحة وضع مثالى ، وذلك يعنى أن الصحة حالة إيجابية لرفاهية فيزيائية وذهنية . هذا تعريف مقبول للصحة ، لكنه يكاد يكون حلما أو وضعا مثاليا من العسير بلوغه فى الواقع ، فلا أحد يتمتع فى الواقع بمقومات الصحة مسن كل وجه . إن من لم يشك من أى مرض لا يعنى أنه فى صحة تامة ، فالصحة كالسعادة حالة خاصة يشعر بها صاحبها ، حتى لو عانى بعض الآلام . أضف إلى ذلك أن كلمة رفاهية هنا مصادرة على المطلوب أى تسليم بما نطلب توضيحه . وهذا ينقلنا إلى مناقشة التعريف الثانى .

قد يقال إن الصحة لياقة فيزيائية وذهنية لدى فرد ما لىؤدى مناشطه ووظائفه فى حياته اليومية كعضو فى مجتمع . وهذا التوضيح مقبول على أساس أن الصحة هى الخلو من العجز والمرض والآلام ، لكنه فى النهاية تعريف سوسيولوجى أى لا ينحصر فى اهتمامات الأطباء وحدهم وإنما يدخل فيه أيضا اهتمامات الأخصائى النفسى والاجتماعى ، ومن ثم يتعلق هذا التعريف بمشكلات الأمراض العقلية والنفسية والبيئة الاجتماعية .

فإذا انتقلنا إلى التعريف الثالث للصحة وهو أنها سلعة تأتى وتزول أو يمكننا اكتسابها وفقدانها وهذا يعنى أن الصحة كفاح ونضال ونعتمد فى الحصول عليها على الأدوية والرعاية الطبية ، لكن هذا التعريف ينحصر فى مجال الأطباء ولا يهتم إلا بالصحة الفيزيائية ، متجاهلا الأبعاد الهامة الأخرى فى حياة الإنسان ، فالإنسان ليس كائنا بيولوجيا أو فيزيائيا فقط وإنما هو كائن له مشاعر وأفكار وتصورات وانفعالات ، وله أسرة وأصدقاء وخصوم ، كما يتعرض لضغوط وتوترات وعليه واجبات ومسئوليات فى مجتمعه ويتأثر بقرارات الآخرين .

ويقول التعريف الرابع إن الصحة قوة ذاتية ، والمقصود أن الصحة أكثر من مجرد غياب المرض ، فالشخص السليم الصحيح هو العضو الناجح فى مجتمعه ، وتوجهه مبادئ أخلاقية كالتحمل والصبر والتغذية الصحيحة والسكن الصحى والعمل المناسب لإمكاناته . يتضمن هذا التعريف أيضا أن علم الطب كثيرا ما يعوق الصحة ، فالعناية الطبية المسرفة قد ينشأ عنها آلام وأمراض ، وكثيرا ما يقوم طبيب بعملية جراحية لا ضرورة لها ، وكثيرا ما يكون لبعض الأدوية آثار جانبية ضارة . إن الصحة كقوة ذاتية تعنى أن يكون الانسان نفسه أو المريض نفسه كائنا مستقلا عن الطبيب ، قادرا على تنظيم حياته وعلى التكيف مع البيئة متوازنا فى علاج أمراضه ، بالإضافة إلى عرضه على الطبيب .

نخلص مما تقدم عن محاولات فلاسفة الطب لتحديد معانى الصحة والمرض إلى النتائج الآتية :

(١) ليس لكلمة صحة معنى واحد وإنما عدة معان ، وليس بينها اتساق واتفاق وإنما بعض المعانى معارض للبعض الآخر ، ورغم ذلك ففلاسفة الطب حريصون على الوصول إلى معنى واحد شامل لكل المعانى الأخرى .

٢ - هذا المعنى الواحد للصحة هو توفر الظروف الضرورية لتحقيق الإمكانات الكامنة في الفرد لكي تؤدي أعضاء جسمه وظائفها أداء سليما ولكي يؤدي الفرد - كعضو صالح في المجتمع - واجباته ومسؤولياته على الوجه الأكمل .

٣ - لم يعد مفهوم الصحة مصطلحا خاصا بعلم الطب ولم تعد الصحة معتمدة فقط على سلامة الجسم من الناحية البيولوجية ، وإنما أصبح لمفهوم الصحة أبعاد أو جوانب نفسية واجتماعية وثقافية ، على أساس أن الإنسان ليس كائنا بيولوجيا فحسب وإنما هو كائن له مشاعر وأحاسيس وانفعالات وله علاقة بأفراد أسرته وأصدقائه وسائر الناس من حوله وعليه واجبات ومسؤوليات في مجتمعه ، ومن ثم تدخل في توفير الصحة واجبات الأخصائي النفسي والأخصائي الاجتماعي اللذين يخففان من أمراضنا النفسية وقد يساعدان في توفير تكيفنا مع البيئة . لم يعد مفهوم الصحة من اختصاص الأطباء وحدهم وإنما يدخل أيضا في اختصاص علماء النفس وعلماء الاجتماع والمفكرين الذين يحاولون خلق المواطن الصالح .

(ب)

كيف يتقدم علم الطب

لدينا الآن موضوع آخر يشغل بال كبار علماء الطب المتفلسفين ، وهو أنهم حريصون على تقدم علم الطب وابتكار الطرق المتطورة في علاج المرضى سواء في تقنية العمليات الجراحية المختلفة أو في اكتشاف الأدوية الجديدة ، لكن ذلك غير ممكن إلا بالتجريب ، وسيكون بالتجريب هنا على الحيوانات والإنسان ، لا مانع من التجريب على الحيوان لكن تجريبنا على الإنسان قد يعرضه للآلام وقد نضحى بصحته أو بحياته . وهنا تنشأ مشكلة خلقية هي أننا في جعلنا الإنسان موضوع تجريب اعتبرناه آله لاحتياجه فيها أو أن حياته رخيصة يمكن التضحية بها في سبيل تقدم الطب . ويجد علماء الطب في هذا الموقف حيرة ومأزقا : فمن جهة نحن حريصون على تقدم الطب ولن نتقدم إلا بالتجريب على الإنسان الحي ، لكن من جهة أخرى هذا التقدم والتجريب يعرض حياة بعض الناس للخطر ، هل نضحى بحياة بعض الناس في سبيل تقدم علم الطب أم نضحى بتقدم الطب في سبيل الحفاظ على قدسية حياة البشر . وبعبارة أخرى كيف نتقدم في علم الطب مع احترام حياة الناس ؟ كان ينبغي أن نتناول هذا الموضوع حين نتناول أخلاقيات الطبيب أو أخلاقيات المهنة في الفصل التالي ، لكن تبريرنا لتناوله في مبحث فلسفة الطب أن أخلاقيات المهنة تندرج تحت فلسفة الطب كما سبقت الإشارة في الصفحات الأولى من هذا الفصل ، كما أن هذا الموضوع يهتم أساسا بمنهج البحث في علم الطب ، ومناقشة المسلمات التي يبدأ منها علم الطب ، والمسلمة هنا هي أن الإنسان كائن يجب احترامه وتقديس حياته والحفاظة عليه ، لدرجة أننا مستعدون للتضحية بالتقدم في الطب في سبيل الحفاظ على الحياة الإنسانية . قد نجعل شخصا ما حقل تجارب مثلما نفعل مع الجنود في وقت الحرب أو مع رجال الشرطة والأمن أو مع رجال الإطفاء وبعض عمال المصانع ، لكن هذه استثناءات من القاعدة التي نسلم بها وهي أننا يجب ألا نضحى بشخص في سبيل

أشخاص آخرين إلا إذا كان يوجد مبرر لذلك حياة الإنسان ليست سلعة تباع وتشترى وإنما هي قيمة خلقية مطلقة يجب الحفاظ عليها . من المقبول أن تقتل بقرة واحدة وأن تشرح جسمها لمنع إنتشار مرض فيها بين سائر البقر ، لكن لا يمكن تطبيق هذا العمل على الإنسان .

أمام هذه المشكلة والحيرة حاول بعض كبار علماء الطب المتفلسفين وضع معايير نقيس بها تقدم علم الطب والتجريب على الإنسان مع الحفاظ على كرامة الانسان واحترام حياته ، وقد جعلوها ثلاثة أنواع من المعايير ، أو معايير رتبوها فى ثلاثة مراحل : المرحلة التى ندعو فيها الشخص موضوع التجريب إلى الاشتراك فى التجربة ، والمرحلة التى تقوم فيها علاقة بين الباحث وموضوع التجربة حين تبدأ التجربة ، والمرحلة التى تتم فيها العلاقة بينهما بعد انتهاء التجربة ، ونفصل فيما يلى معايير كل مرحلة .

معايير المرحلة الأولى :

(١) يجب أن يرفض الباحث أى تجربة منافية للأخلاق مثل التنبؤ بأن موضوع التجربة سوف يموت حتماً أو يفقد أحد أعضائه أو أطرافه أو أى حالة عقلية .

(٢) يجب على الباحث أيضاً ألا يرغب موضوع التجربة على قبول العمل تحت ضغط مثل إغرائه بالمال أو بشهرة وما إلى ذلك .

(٣) يجب على الباحث أن يصوغ التجربة صياغة علمية دقيقة .

(٤) يجب على الباحث أن يستبعد التجارب التى لا نستطيع التنبؤ بنتائجها أى يجب عليه أن يعرف ابتداء نسبة نجاح التجربة .

(٥) يجب ألا ينفرد باحث واحد بصياغة التجربة وإنما أن يشترك فريق من الباحثين فى صياغتها ويتفقون فيها جميعاً .

معايير المرحلة الثانية وهى مرحلة العلاقة بين الباحث وموضوع التجربة فى بدء التجربة :

(١) لآمانع من استخدام شخص ما موضوع تجربة فى سبيل مصلحة الناس الآخرين بشرط أن يكون متطوعاً بالمعنى الدقيق أى بشرط أن يكون حراً مختاراً فى قبول هذا الدور ، وفى هذه الحالة يجب أن يعرف هذا الشخص هدف التجربة وأن يقال له كل المخاطر المحتملة . وله أن يقبل أو يرفض ، ويجب ألا يكون مضطراً بأى معنى للاضطراب مثل تهديد أو مكافأة .

(٢) يجب على الباحث أن يحافظ على كيان الشخص موضوع التجربة وكرامته وسلامته وحياته ، وكأن الباحث يسأل نفسه عما إذا كان يعد نفسه لقبول هذا الدور لو طلب منه ، فإذا كان جوابه بالسلب فالأخلاق تحتم عليه ألا يستخدم أى شخص كموضوع للتجريب .

(٣) يجب أن تتم هذه العملية فى العلانية وليس فى الخفاء وفى وضوح وصراحة بحيث لا تتم فى سجن أو فى مصحات المعوقين . وجوهر هذا المعيار أن يكون استخدام الإنسان كموضوع تجريب متفقا والقبول العام والرأى العام .

اما معايير المرحلة الثالثة التى تنطق بالعلاقة بين الباحث والشخص موضوع التجربة بعد أدائها فهى كما يلى :
(١) يجب على الباحث أن يتابع احتمال المخاطر لدى موضوع التجربة ، فمثلا يجب معالجة موضوع التجربة اذا اصيب بأذى ، ومكافاته وتعويضه ، وحيثذ يجب أن تكون الدولة هى المسئولة عن هذا العلاج .

(٢) اذا كان التجريب على أفراد الناس عملا إنسانيا فيجب أن يحظى الشخص بشكر الباحثين بعد انتهاء التجربة بوسائل عديدة مثل خطابات الشكر أو الاشادة به فى المجالات الدورية التى تسجل تقارير عن التجارب ، لكي يشعر هذا الشخص أنه أسهم مع الباحث فى تقدم علم الطب وأسهم فى خير الإنسانية(٤) .

(جـ)

نظريات فى تشخيص الطبيب للمرض

يبدو أن الاطباء حين يشخصون مرض المريض يوجههم فى العلاج احدى نظريات ثلاثة النظرية الاولى هى أن يعالج المريض حسب علمه ومهارته وخبرته متجاهلا ما قد يحسه المريض من آلام ، لا يهتم الطبيب ذلك الجانب الذاتى فى المريض وإنما يهتم فقط الانتباه إلى وصف الدواء الذى يراه شافيا للمرض أو أداء العملية الجراحية الضرورية للشفاء(٥) ، والنظرية الثانية تقول أنه لا يجب على الطبيب أن يحاول تخفيف الآلام على المريض فقط وإنما يجب عليه أيضا - فى تشخيصه وعلاجه للمريض أن يضع فى اعتباره كل ما يحيط المريض من ظروف ، خصوصا فى حالات الامراض العصبية والعقلية مثل الفصام Schizophrenia (ازدواج الشخصية) والهذيان delusion والهلوسة hallucination نعم هذه الامراض من اختصاص طبيب الامراض العصبية والنفسية ، لكن قد يكون لهذه الاضطرابات العقلية والنفسية أسباب فيزيائية عضوية أى عجز فى وظائف الدماغ أو الجهاز العصبى ، وحين لا يكون لهذه الامراض أسباب عضوية فأن مجال علاجها هو الطب النفسى والعقلى . لكن كلما ازدادت معرفتنا الطبية كنا اكثر قدرة على العلاج ولذلك يمكن استخدام الطب العضوى والعلاج النفسى معاً . تقول هذه النظرية الثانية بعبارة اخرى أن التشخيص والعلاج يستلزم المعرفة الممكنة عن المريض فى اطار حياته الخاصة والبيئة التى يحياها ، وهنا يتعاون الطبيب العضوى والمعالج النفسى والاختصاصى الاجتماعى معاً(٦) اما النظرية الثالثة فأنها لا تتجاهل احساسات المرضى بالآلام - كما ترى النظرية الاولى - وإنما تهتم بها وتوصى بتخفيفها ، لكنها لا تهتم كثيرا بتشخيص المرض فى اطار البيئة الخارجية التى تحيط بالمريض ، وإنما تهتم اهتماما أساسيا بطبيعة الجسم الحى الذى يعمل ككل أو أن كل الوظائف الحيوية تعمل معا ، وبذا لا تكون مهمة

الطبيب علاج العضو التالف او العاجز فقط دائما أن تكون مهمته النظرة الشاملة لكل ما يقوم به الجسم من وظائف ، بالإضافة الى أن الحالات النفسية من حزن أو قلق تؤثر في الجسم كما أن للحالات الجسمية اثرها على حالات النفس . وخير من نحتمس لهذه النظرية الثالثة من المعاصرين هو ليدرمان E.K. Leder mann احد كبار علماء الطب المتفلسفين وقبل أن نتوسع قليلا في توضيح هذه النظرية الثالثة ، يمكن القول أن النظرية الاولى قاصرة لأن اغلب العمليات الجراحية تستلزم من فريق الاطباء القائمين على إجرائها تحذير المريض تحذيراً جزئياً أو كلياً حتى لا يحس المريض بالآلام ، كما هو الحال في استئصال البروستاتا أو حصوات الكلى أو علاج امراض القلب ونحوذلك اضيف الى ذلك أن تلك النظرية الاولى تعامل الجسم الأنسانى على أنه آلة جامدة لاحياة فيها وهو موقف غير مقبول اما النظرية الثانية وأنها مقبولة لكنها قد تكون اتخذت موقفا مثاليا حين رأت أن العلاج يستلزم تصحيح كل الظروف النفسية والاجتماعية والبيئية للمريض . وننتقل الآن الى نظرية ليدرمان .

يسمى ليدرمان نظريته بالنظرية الكلية او التكاملية Holism ويقابلها بالنظرية الآلية أو الميكانيكية mechanism هيا نوضح أولا النظرية الآلية . ينظر الطبيب في إطار هذه النظرية الى المريض على أنه جسم فقط ، وأن الجسم مركب من اجزاء أو اعضاء وأنسجة وشرابين ، وأن لكل جزء وظيفته المحددة مستقلة عن وظائف الأجزاء الأخرى . ما على الطبيب الا الانتباه إلى العضو التالف أو العاجز ويفكر في سبب عجزه أو ضعفه ثم يعالجه حسب علمه وخبرته ، كما لو كان هذا الجزء منعزلا عن باقى أجزاء الجسم . افرض أننا أمام من يشكو ارتفاع ضغط الدم ، فأن الطبيب يعرف أن هذا المرض يعتمد على درجة عالية من التوتر في جدران الشرايين والكمية الكبيرة المتدفقة من الدم . وسوف يكون علاج هذا التوتر تقليل كمية الدم المتدفقة بادوية يعرفها . لكن هذه النظرية الآلية تتجاهل ظروف الجسم ككل ، فقد يحدث أن يكون لدواء ما آثار جانبية ضارة لدى مريض ، وقد يحدث ارتفاع ضغط الدم لسبب عارض مثل حالة خوف أو قلق في ظروف خاصة بمريض آخر ، وحينئذ يزول الضغط بزوال تلك الحالات النفسية دون علاج عضوى تؤكد مثل هذه الحالات قيمة النظرية الاخوى التكاملية التى يمكن تلخيصها بالقول إن الجسم الإنسانى يعمل ككل أو أن كل الوظائف الحيوية تعمل معا ، وأن الحالات العقلية والنفسية تؤثر في اعضاء الجسم ، كما أن اختلال الوظائف العضوية الجسمية تساعد على ظهور حالات نفسية .

وتوجد امثلة كثيرة تؤيد تلك النظرية الآلية . وأوضح مثل عليها هو علم التغذية . يمكننا تصور الجسم آلة بيولوجية ، والغذاء يمد الجسم بالطاقة لتعمل الآلة ، نعتبر العضلات آلات ميكانيكية أو كيميائية . حين تنقبض عضلة تنطلق طاقة كيميائية وتتحول الى حرارة ثم إلى شغل آلى . وتقاس طاقة الطعام بوحدات السعر أو الكالوريات ، والكربوهدرات والدهون والبروتينات هى للجسم بمثابة النار التى تولد حرارة للآلة . ويؤيد تلك النظرية الآلية ايضا عمليات أخرى كثيرة مثل تأثير العصارات الهاضمة على الطعام وهى من طبيعة كيميائية ، والطعام يولد طاقة ، وحين تتم عملية الهضم وتتحول مكونات الطعام من بروتينات ودهون وكربوهدرات ويتم امتصاصها تأخذ كل خلية حاجتها من الغذاء لتحقيق النمو أو إعادة تكوين تركيب الخلايا .

اما النظرية التكاملية (أو الهولزم) فلا تنظر الى الجسم الإنسانى هذه النظرة رغم أنها تقبل عمليات آلية كثيرة فى الجسم . لا تنظر النظرية التكاملية الى جسم الإنسان على أنه آلة ولا حتى آلة معقدة . بين اجزاء الالة علاقات خارجية ، ولكل جزء وظيفته المستقلة ، فاذا فسد جزء أو تعطل فيمكن استبداله بجزء آخر جديد يؤدي وظيفته أداء كاملا . اما الجسم الإنسانى أو الجسم الحى فليس كذلك ، ذلك لأن بين اعضائه علاقات داخلية بمعنى أنه على الرغم من أن لكل عضو وظيفته الخاصة به وأن الاداء السليم لوظيفة عضو ما يؤدي إلى أداء سليم لأعضاء أخرى كثيرة فى الجسم ، كما أن العجز أو الضعف الذى يصيب عضوا ما قد يؤدي إلى ضعف فى أداء أعضاء أخرى لوظائفها . أن الجسم يعمل ككل وإن أعضائه مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا غائيا . خذ ظاهرة التنفس مثالا . التنفس تحكمه منبهات كيميائية عن طريق كميات من الأوكسجين وثنائي أكسيد الكربون فى الدم ، لكن يتحكم فى التنفس أيضاً منبهات عصبية تنشأ عن العصب التائه Vagus nerve ، وهذان النوعان من المنبهات متكاملان مرتبطان داخليا لأن العصب التائه ينظم عمق التنفس ، ولذا يتعاون عمل العصب التائه مع المنبهات الكيميائية . وهذه جميعا تجعل التنفس معاوناً لكل أنشطة الجسم نلاحظ أيضاً أن مركز التنفس فى الدماغ يحافظ على ثبات تركيب الدم فى الشرايين . زد على ذلك أن التنفس يتأثر بالحالات النفسية اذ يهدأ التنفس فى حالات الرضا والارتياح ويضطرب فى حالات الخوف والغضب والقلق والحزن . هذا هو معنى آخر للتكامل بين وظائف أعضاء الجسم كله . الإنسان أذن ليس آلة جامدة مكونة من أجزاء منفصلة ولكل جزء وظيفة مستقلة عن وظائف الأجزاء الأخرى . وإنما الجسم كيان عضوى تعمل كل أجزائه بحيث تحقق هدفا واحداً مشتركاً هو استمرار الحياة وتكاثر وظائف كل الأجزاء خذ مثالا آخر للوظيفة التكاملية لجسم الإنسان هو التمرينات العضلية ليست هذه التمرينات مجرد عملية لتقوية العضلات وإنما تؤثر أيضاً على الدورة الدموية والتنفس وإفراز الهرمونات التى تنبه العمليات الجسمية ، كما تحقق حالات نفسية كثيرة مثل إرادة الفوز التى تغلب على المعوقات البدنية . يكتشف علم الأحياء أيضاً أن فى الدماغ مركزاً لتنظيم الشهية للطعام ومن ثم يتحكم فى كمية الغذاء المطلوبة . تؤكد هذه الأمثلة وغيرها أن كل أعضاء الجسم وكل الوظائف الحيوية تعمل معاً للمحافظة على البقاء واستمرار الحياة والتجديد المستمر للمادة التى تحتاجها كل خلية حية (٧) .

هوامش :

(١) انظر المقالات الآتية :

Tristram Englehardt, From Ph;losophy and Medicine to Ph;losophy of Medicine .

Edmand Pelligrino, Towards A Definition.

Lawrence Mc Coullough, **Merhodoloical Concerns in Bioethics** .

The Journal of Medicine and Philaaphy, 1981 Reidel Publishing : وهي منشورة في المجلة الآتية :
Co. Dordrecht, Hollend and Boston.

D. Seedhouse, **The Need for a philosophy of health**, (٢)

D. Lamb and F. Davies (ed.), **Expborations in Medicine** ,
Avebury, Brook field, U.S.A, 1987

وهو بحث منشور في كتاب

L. Wittgenstein, **Trackatus Lagico- philosophicus**, 4.112, Routledge and kegan (٣)
Poul, London, 1922.

(٤) انظر بحث أحد كبار علماء الطب المتفلسفين :

Charles Doughetry : **Criter ia for morally acceptable research with human subjects "** included in **Exploration in Medicine**, edited isy David Lanb and Teifion Davies, Avebury, Brookfield, U.S.A. 1984.

David Braine and Harry Lesson. (editors), **Ethics, Technology and Medicine**, (٥)
Avebury, Brook field U.S.A. 1988. Intnod.

Lessbr "**Technology and Medicine**. (٦)

David Braive and Harry Lesser (ed.), **Ethics**,

وهو ضمن كتاب

Technology and Medicine, PP 46-53, Avebury, Aldershat Brook field. انظر مقال
U.S.A. 1986.

E.K. Ledermam "**Mechanism and Aolism in physical Medicine**", in D. Lamb and (٧)
Davies, (editors), **Explorations in Medicine** PP. 39 - 47 Avebury, Brook field
U.S.A. 1987.

مصر القديمة ونشأة الطب

د . أحمد محمود صبحي

تقديم :

كان لأستاذنا الراحل أسهام مشهود في مجال تاريخ العلوم عند العرب ، يشهد على ذلك كتابه ، في تراثنا العربى الإسلامى ، والذي يعد من أحسن ما كتب لبيان انجازات العرب فى شتى العلوم وكذلك بعض الفصول فى كتاب : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، وأيضاً: الحضارة الإسلامية والحضارة العربية .

ولما كان الطب من أبرز ما أفصح أستاذنا عن بيان الدور العربى الإسلامى فيه ، فقد وقع عليه اختيارى للكتابة فيه مشاركة فى تخليد ذكره العطرة .

إن معظم من كتبوا فى هذا الميدان إنما كانوا يهدفون إلى بيان أن الدور العربى الإسلامى لم يكن بأى حال مجرد امتداد للفكر اليونانى على نحو ما زعم بعض المستشرقين وإنما هو أسهام جد أصيل ، وسواء صحت تلك المقولة أو تلك ، فإن هناك سؤالاً سابقاً ينغى الإجابة عليه ، ألا وهو : ومن أين أستقى الطب اليونانى مصادره حتى بلغ به ما بلغ من اكتمال فى مرحلة مبكرة نسبياً من تاريخ الحضارة الإغريقية وهى عصر أبقرط (ت ٣٧٧ ق.م) ؟ الجواب : إنه الطب المصرى القديم وهذا هو موضوع هذه المقالة .

١ - فى خطأ دعوى رد نشأة العلوم كلها إلى اليونان^(١) :

يشير كثير من كتاب الغرب إلى الحضارة الإغريقية كما لو كانت حدثاً فريداً تتضاءل إلى جانبه ما قدمته كل حضارات الشرق القديم ، يقول كيتو : بينما كانت مدنيات الشرق السابقة على مدينة الإغريق ذات كفاية

بالغة فى الأمور العملية فإنها كانت جذباء من الناحية الفعلية ، لقد مارس ملايين الناس الحياة وخبروها قبل الإغريق فماذا فعلوا بها ؟ لاشئ ، لقد ماتت خبرة كل جيل بانتهائه . إن الإغريق هم الذين ابتكروا الأدب . وأوصلوه إلى حد الكمال ، إن شعر الملاحم والتاريخ والمسرحية والفلسفة بكل فروعها والاقتصاد والرياضيات وكثير من العلوم الطبيعية كلها تبدأ بالإغريق^(٢) .

ويقول براتراندرسل : فى كل التاريخ ليس هناك شئ أكثر إثارة للدهشة - بل مالم يكن فى الحساب - كالظهور المفاجئ للحضارة فى بلاد اليونان ، أن كثيرا من مقومات الحضارة كان قائما منذ آلاف السنين فى مصر وفى بلاد ما بين النهرين ، ولكن عناصر ظلت تنقص هذه الحضارات إلى أن زودها بها الإغريق . إن ما ابتكروه فى المجال العقلى شئ فريد ، لقد ابتكروا الرياضيات والعلم والفلسفة ، وهم أول من كتب التاريخ . وحتى العصر الحديث مازال هناك من يتحدث عن العبقرية اليونانية كما لو كانت معجزة^(٣) .

هذه نماذج للمبالغة فى اعلاء شأن الحضارة الإغريقية على حساب سائر حضارات الشرق القديم ، لست بصدد تفنيدها ، ولكنى أكتفى بذكر حقيقتين :

الأول : إن الحضارة الإغريقية - وقد نشأت متأخرة عن حضارات الشرق جميعها - قد أفادت منها ، بل أن الحضارة الإغريقية ظلت طوال تاريخها تستمد من الحضارات المجاورة عناصر تراثها بفضل رحلات كبار مفكرىها وبخاصة إلى مصر - فضلا عن رحلات الأجانب اليهم ، يقول هيجل : إن الأصول الأولى للحضارة الإغريقية كانت مرتبطة بقدم الأجانب إليها ، وكان الإغريق يشعرون تجاههم بشئ من الامتنان^(٤) .

الثانية : إن كتاب الغرب هم الذين حملوا الإغريق هذا الاستعلاء ، ولم يكونوا هم كذلك^(٥) بل كانوا متفاعلين مع فكر الآخرين إلى حد أن قبلوا ديانات غيرهم ، وقدموا القرابين إلى الآلهة المجهولة - أى آلهة الشعوب الأخرى ، فضلا عن الدعوة إلى الأخوة الإنسانية فى بعض مذاهبهم بدءا بالفيثاغورية وإنتهاء بالرواقية . أريد أن أخلص من ذلك إلى أن أى حديث عن نشأة الطب - موضوع دراستنا - ذكر لأصوله المصرية القديمة إنما يعد حديثا مبتورا مجتثا تعوزه البذور أو الجذور .

٢ - الطب : النشأة والانطلاق .. من مصر القديمة :

ظاهرتان قديمتان قدم الإنسان : الدين والطب ، أثارت القوى الطبيعية مخاوفه فاستعان على اتقاء شروها بالآلهة تخيلها ، وأشفق على نفسه من المرض وأفرغته آلام المصابين من أهله وعشيرته ففرغ إلى التطبيب ، نشأ الطب أذن مع صدور أول «آهه» من متأوه تعبيرا عن ألم من مرض ألم به أو من جرح أصابه ، ذلك أن حاجة الإنسان إلى الشفاء لا تقل عن حاجته إلى الغذاء^(٦) .

غير أن التطبيب آنذاك قد اتخذ طابع السحر ، فكما أن جهله بأسباب الظواهر الطبيعية قد دفعه إلى اعتناق أديان بدائية وإلى الاستعانة بالآلهة ، كذلك جهله بأسباب المرض قد أدى به إلى اعتناق السحر والاستعانة بالسحرة .

غير أن النشأة الحقة للطب إنما تبدأ منذ أن تحرر من تأثير السحر وسلطان السحرة ، وقد تهيأت لمصر القديمة من المقومات ما جعل الطب ينشأ فيها دون غيرها من الحضارات المجاورة .
(١) المقومات :

١ - ابتكار الكتابة : إنه يتعذر قيام علم فى مرحلة سابقة على التدوين ، ذلك أنه لابد من تسجيل المعارف المكتسبة حتى يتاح للأجيال المتعاقبة أن تتوارثها فتغدو بذلك تراثا ، يقول بول غاليونجى : تمت المقدرة الطبية فى حضارة مصر القديمة بفضل ابتكار الكتابة^(٧) ، واكتشاف ورق البردى عامل مكمل لابتكار الكتابة من أجل نشأة العلم ، ذلك أنه تتعذر هذه النشأة فى مرحلة النقش على الحجر ، هذا وقد كان ورق البردى وفيرا سهل الإنتاج رخيص الثمن .

وأكتملت مقومات الكتابة اللازمة لنشأة العلم بصناعة القلم من نبات السمار ومعرفة المداد - الأحمر والأسود^(٨) .

وتتضح أهمية الكتابة بصدد نشأة الطب فى مظهرين :

الأول : الوصفات الطبية : حيث كان مسجلا فيها تشخيص المرض والعلاج اللازم ، يقول هاريز : إن كتابة الوصفات الطبية مهمة أساسية ندين بها إلى الحضارة المصرية بل إن كتابة البدائل فى العقاقير كان معروفا منذ المملكة القديمة وكان يسجل مدى كفاءة فاعلية كل دواء فى العلاج^(٩) .

الثانى : مجموعة اللوائح الطبية : يرجع الأنريون أن النسخ الأصلية لبعض البرديات الطبية ترجع إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد ، فىرى بريستد أن بردية أدوين سيمث ربما ترجع إلى أمحوتب وزير الملك زوسر فى الأسرة الثالثة^(١٠) .

غير أن المؤرخ « مانتو » قد ذهب إلى أبعد من ذلك فذكر أن أثوذيس Athothis الملك الثانى من الأسرة الأولى قد مارس الطب وقد كانت له مؤلفات فى التشريح ظلت متداولة حتى القرن الثالث قبل الميلاد ، وأن شهرة مصر فى الطب إنما ترجع إلى وجود لوائح مكتوبة مدون فيها أصاليب العلاج^(١١) .

وذهب هوميروس إلى أن شهرة مصر فى الطب إنما ترجع إلى عاملين :

الأول : أطباء مهرة .

والثانى : مجموعة طبية مسجل فيها طرق العلاج أو الوصفات الطبية^(١٢) .

هكذا تسقط دعوى القائلين بأن خبرة كل جيل قد أنتهت بموته أو أن المعارف فى الحضارات الشرقية القديمة لم ترق إلى مستوى العلم لأنها لم تتجاوز الدواعى العملية التى تتطلب مصالح الناس .

٢ - دور السلطة المركزية :

وانما انفردت مصر بالسبق فى مجال الطب للدور الذى قامت به الدولة ، ومعلوم أن مصر من أوائل الحضارات التى قامت فيها سلطة مركزية .

لقد مارس الطب بعض الفراعنة ، منذ الأسرة الأولى ، كما كان بعض الملوك يحملون ألقابا طبية ، هذا وقد كان فراعنة مصر يوفدون كبار أطبائهم بناء على طلب ملوك وأمراء الدول المجاورة وذلك توطيدا للعلاقات السياسية .

هذا وقد كانت هناك معاهد للطب ملحقة بالمعابد ، وكان طلبة الطب يختارون من بين أبناء الأسر الراقية ، وقد أراد دارا الأول فى عام ٥٢٥ ق . م تجديد هذا التقليد ، فأوفد كاهنا مصريا كان يعمل فى بلاطه لإنشاء « بيت الحياة »^(١٣) ، واختيار طلبته ولتزويده بكل ما يقتضيه العلاج^(١٤) .

بل أن الدولة القديمة قد أرست للطب تقاليده فى العلاج وحددت أتعاب الأطباء ، ومنحتهم امتيازات كالإعفاء من الضرائب ، فلقد كانت مهنة الطب - على حد تعبير بول غاليونجى - إنسانية خالصة ، فلم تكن مقصورة على حكام البلاد وساساتها وإنما كانت كذلك لصالح أفراد الشعب^(١٥) .

وربما ترد هذه النزعة الإنسانية إلى أن الدولة التى تكلف عشرات الألوف من رعاياها فى بناء الأهرامات لابد أن يقع على عاتقها مايلحق بهؤلاء من إصابات العمل ، تماما كمسؤولية أى قوات مسلحة عن الرعاية الطبية لأفرادها ، كذلك المنشآت الضخمة وأعمال الحاجر والمناجم كانت الدولة تخصص أطباء للعاملين فيها ، يقول المؤرخ ديودور : إن كثيرا من المصريين كانوا يعالجون مجانا^(١٦) .

يدلنا على ذلك أن بعض حالات بردية أدوين سميت الجراحية كانت متعلقة بإصابات وكسور فى الجمجمة وفقرات العنق - وكلها لرجال - مما يدل على أنها نتيجة سقوط من أماكن مرتفعة^(١٧) .

يقول بريستد : كان علاج الكسور ناجحا فقد فحص الدكتور ايوت سميث مائة جثة مصابة بكسور ومعالجة بجبائر فلم يجد أعراض تقيح إلا فى واحدة منها ، لقد عرفوا تقريبا طرفى الجرح الغائر بالجبس اللاصق ، وكانت الجبائر تشكل بشكل الأعضاء كما عرفوا حياكة الجروح الخطيرة لأول مرة فى التاريخ .

هكذا كان لكل من رعاية الدولة وبناء الأهرامات أثره فى تقدم علم الطب بعامة والجراحة بخاصة .

٣ - الجراحة : أكثر فروع الطب تقدما :

كلما كانت أسباب المرض أكثر غموضا وخفاء كان ذلك أدعى بالمريض إلى أن يلجأ إلى السحر والغيبيات ممثلة فى الرقى والتمايم ، ومن ثم كانت الأمراض النفسية والعصبية - ربما إلى يوم الناس هذا - أكثر الأمراض التى لم تتحرر بعد من تأثير السحر وسلطان الخرافة .

وعلى العكس فإن العلل التى تفصح عن عللها وأسبابها لانتحج المريض إلى ساحر ولاتلجئه إلى خرافة ، ومن ثم كانت الجراحة ثم الرمد ومتاعب الحمل والولادة وكذلك أمراض الأسنان أول الأمراض التى نأت عن الغيبيات وتحررت من السحر .

فمن بين ٤٨ حالة مدون علاجها فى بردية أدوين سميث الجراحية لم يلجأ مؤلفها الطبيب - ولعله أمحوتب - إلى السحر الا فى حالة واحدة ، ولقد رتبت الحالات فى البردية فبدأ بحالات أصابة الجمجمة ثم

الوجه والفك ثم العنق وأنتهى بكسور الحوض والفخذين ، وهو نفس النهج الذى مازالت تتبعه كتب التشريح إلى اليوم ، وقسم إصابات الجمجمة إلى كسر بسيط وكسر مضاعف وكسر مضاعف متفتت ، وكان مؤلفها يتتبع أثر الإصابة على وظائف الأعضاء ، وهل هى مقصورة على الأنسجة الرخوة أم وصلت إلى العظم ، ثم هو يبدأ كل حالة بالفحص القائم على الرؤية ، وعلى طلب أداء المريض لحركات محددة ثم على قياس النبض ويختتم تقريره عن كل حالة تحت إحدى أحكام ثلاثة : يمكن علاجه - غير مؤكد ولكنى سأحاول - حالة سيئة ولا يمكن علاجها . لاغرو اذن أن يصف بريستد بردية أدوين سميث بأنها أقدم بحث أو أعرق مستند علمى فى التاريخ ، وفى تعبير آخر يقول : تكشف البردية عن أقدم عقل علمى أمكن معرفته بين النصوص الباقية منذ القدم (١٨) .

وتدل بعض الحالات على أن مؤلفها الجراح كان مرافقا لجنود فى معركة حربية ، بينما تدل حالات أخرى على إصابات مدنية هوى فيها المصاب من مرتفع مما كشف - كما سبقت الإشارة - عن دور بناء الأهرامات فى تقديم علم الجراحة .

أعراض الحمل والولادة بدورها بيئة لا مدخل فيها للاعتقاد بأثر الأرواح ، وإنما تعرف بأعراض فيسولوجيه ومن ثم اكتشفها الطبيب القديم من مظهر كل من العينين والثديين فضلا عن فحص البول (١٩) .

وكان طب الأسنان بدوره متقدما ، ذلك أن أمراض الأسنان إنما تكثر فى الحضارات المترفة بينما تقل فى المجتمعات البدوية التى تقتات على شظف العيش ، هذا وتشير إحدى البرديات عن إجراء عملية جراحية للتخلص من الصديد فى خراج أسفل ضرس طاحن (٢٠) وأخرى بحشو ضرس وثالثة بتثبيت سنتين معا بربطهما بسلك ذهبي وهو أول ماعرف من عمليات الجراحة التعويضية فى التاريخ (٢١) .

وكل من الرمد الصديدي والحبيبي منتشر فى ريف مصر ، وأسبابه ظاهرة إذ ينقله الذباب الأمر الذى أشارت بعض الوصفات إلى مكافحته من جهة وعلاج أمراض العيون من جهة أخرى .

بل أنهم توصلوا إلى اكتشاف أثر بعض الأمراض الباطنية - لعله السكر - على العينين كما تشير إحدى الوصفات إلى علاج العشى - أى العمى الليلي - وذلك بان يأكل المريض كبدة ثور (٢٢) كما عرفوا مرض تجمع الماء فى العين « كتاركت » بل أن الاسم الطبى له يرد إلى التسمية المصرية القديمة (٢٣) .

هكذا تحرر علاج كثير من الأمراض من تأثير السحر والخرافة ، وهكذا أرست مصر أسس الطب الشعبى الذى ظل سائدا آلاف السنين فى كل أنحاء الشرقيين الأدنى والأوسط .

أما الجراحة فقد بلغت من التقدم شأوا بعيدا لما سبق أن ذكرناه من مقومات فضلا عما تقتضيه الجراحة من معرفة بالتشريح وما يلزم عن الأخير من تقدم علم وظائف الأعضاء وذلك كله بفضل التحنيط .

٤ - دور التحنيط فى تقديم علمى الجراحة والتشريح :

انفرد قدماء المصريين بتحنيط الجثث حتى يتسنى للروح أن تعود إلى جسدها يوم البعث أيما نأ منهم بالخلود ، وتأسيا بالإله أوزيريس الذى كتب له الخلود بفضل تحنيط الإله أنوبيس له .

ومع أن التحنيط عملية دينية بحثه كانت تمارسها طائفة غير الأطباء فإنها أطلعت المصرى القديم على الأعضاء الداخلية لأجهزة جسم كل من الإنسان والحيوان ، وإذا كانت فكرة التحنيط تقوم على أساس تخفيف الجثة وتخليصها تماماً من المياه حتى لا تتحلل أو تتعفن فقد انعكس ذلك على الجراحة فى تطهير الجروح من الصديد والتقيحات .

ويشبه التحنيط فى كثير من مراحل عملية التشريح من فتح البطن مع المحافظة على الأحشاء الداخلية دون تهتك وبخاصة القلب الذى لابد أن يبقى سليماً داخل الجسد ، ثم حياكة الجلد واستخدام المطهرات والأربطة أو اللفائف المشبعة بمواد حافظة ومن ثم وصف عالم الآثار بريستد المخطط بأنه أمهر مضمّد فى التاريخ^(٢٤) .

وكان جراح العظام يستخدم جبائر التحنيط المقواه فى معالجة بعض الكسور . إنه ماكان يمكن للجراح المؤلف لبردية أدوين سميث أن يلم بالمعارف التشريحية والوظيفية الواردة فى البردية ما لم يكن قد سبق له الاشتراك فى عملية تحنيط^(٢٥) .

وأنه لأول مرة فى التاريخ تسجل كلمة « مخ » مع وصف له وللغشاء السحائى حوله فضلاً عن معرفة أثر بعض مراكزه فى حركات الأطراف ، وهو ما لم يرد ذكره فى الطب الإغريقى ألا بعد أكثر من ألفى عام^(٢٦) .
هكذا تكاثفت جميع المقومات لتجعل من مصر رائدة الطب فى العالم القديم .

(ب) المظاهر :

ولكن ماعسى أن تكون مظاهر هذا التقدم ؟ وماهى أهم معالمة ؟ أن المرجع فى ذلك هو ماتقدمه البرديات الطبية^(٢٧) :

١ - نشأة العلاج الشعبى :

إن نقطة البدء فى نشأة طب الخبرة المنظمة الذى ساد العالم حتى القرن التاسع عشر انما ترجع إلى هذه البرديات ، حقيقة أن بعضها لم يخل من وصفات تستند إلى الرقى والتمائم ، غسير أنه ينبغى أن يفهم الدور الذى كانت تؤديه هذه التمام والرقى فى استنفار الطاقة الحيوية للمريض ورفع روحه المعنوية ، وأن ذلك كما تبينه سيجريست ومؤرخ الطب له أثره البالغ فى الشفاء^(٢٨) ، وأنه ينبغى التمييز بين رد المرض إلى قوى شريرة - وهذا هو السحر - وبين الاستعانة بأساليب روحية من أجل إنزال السكينة على نفس المريض ، ومن ثم فقد أحسن الدكتور / حسن كمال فى رده على جيمس بريستد بصدد الرقى المتعلقة بالحرق والتى وصفها الأخير بأنها خرافات لا قيمة لها ، فكان الرد أن الخطر الأكبر فى الحرق يتمثل فى الصدمة العصبية التى قد تودى بالمصاب دون أن يودى به الحرق نفسه ، ومن ثم فإن الغرض هو طمأننة المصاب ، إنه من الخطأ القول إن الطب قد تحرر من السحر أو الخرافة بفضل أبقرات لأنه رد الصرع إلى أسباب فيولوجية ونفى عنه أن يكون مرضاً مقدساً كما كان تساعاً ، ذلك أن الأمراض العصبية والنفسية لغموض أسبابها كانت آخر الأمراض تحرراً من سلطان

السحر وتأثير الخرافة ، بل إنه حتى يوم الناس هذا مازال كثير من الناس خاضعين لتأثيره ، أما علاج سائر الأمراض فقد تحرر من سلطان السحر بفضل أطباء مصر القديمة فضلا عن أن التعاويذ والتمائم لم ترد في معظم البرديات ألا للمأما .

ومن ناحية أخرى فإنه من الخطأ الظن أن طب الخبرة المنظمة كان مستندا إلى المحاولة الخطأ وألا لهلك المريض قبل اكتشاف العلاج الناجح له ، حقيقة أنه لا يمكن الادعاء أن الأطباء كانوا عارفين بخصائص الأعشاب أو العقاقير النباتية والحيوانية المستخدمة في العلاج حيث لا يتأتى ذلك إلا بقيام علمي الكيمياء والبيولوجيا (الحيوان والنبات) وتحليل المواد للتعرف على خصائصها ، فحينما يرد وصف أكل الكبد لمريض بالعشى^(٢٩) فإن ذلك لا يعنى أن الطبيب كان عارفا بحاجة مريضه إلى الفيتامينات ، وحينما يرد وصف فتات الخبز العفن لعلاج السجحات والرضوض والألتهاب الجلدي^(٣٠) فذلك لا يعنى معرفه بأثر المضادات الحيوية .

إنه إذا كان الحيوان يلتمس علاج نفسه بالغريزة ، فيقبل القط المصاب بتلبك معدى على أكل ورق النعناع ، وحينما تتقاتل اللقائل فإنها تضع على جراحها « صعترا »^(٣١) بريرا^(٣٢) ، فأولى أن يتعرف الإنسان على أدويته بالفراسة ، هكذا عرف الإنسان فوائد العقاقير النباتية والحيوانية قبل أن يعلم خواصها أو مكوناتها^(٣٣) .

٢ - العقاقير :

ذهب هاريز إلى أن من أهم ملامح الطب المصرى ثراء « الفارماكوبيا » (المجموعة الصيدلانية) ، وتشتمل البرديات الطبية على أبكر تسجيل لاستعمالات العقاقير ، وأنها أثقلت بعد ذلك إلى النصوص العبرية والسريانية والفارسية والعربية ، بل أهم من ذلك إلى مؤلفات الكتاب اليونانيين أو الكلاسيك من أمثال ثيوفراستس وبليني وديوسقوريدس وجالينوس ، بل أنها كذلك فى المجموعة الأبقراطيه ، ثم بعد ذلك فى الدولة البيزنطيه ، فلقد كانت هذه البرديات وبخاصة بردية ايبرس مصدرا للأطباء حتى العصور الوسطى ، إنها أرست تقاليد العلاج الشعبى بصدد كثير من التوابل ومواد العطاره ، إن الشهرة التى اكتسبها - على سبيل المثال - كل من زيت الخروع وعسل النحل أنما ترد إلى الطب المصرى القديم ، حتى الوصفات المقززة - كابتلاع الطفل لفأر مسلوخ مقلّى لعلاج السعال الديكى - كحل أخير - ، الذى ظل الاعتقاد به سائدا فى العلاج الشعبى طوال العصور الوسطى وحتى عصر قريب سواء فى الشرق أو فى الغرب أنما نجد أصله فى البرديات الطبية^(٣٤) .

والعقاقير إما من مصدر نباتى أو حيوانى أو معدنى ، والنباتى منها يشمل العطاره والعلافة والخضروات والفاكهة والحيوانى منه ما هو برى ومنه ما هو بحرى^(٣٥) .

وأشهر ما تعرف به مصر القديمة البردى الذى منه صنعوا الورق والخوص والحصير ، كما صنعوا منه ضمادات الحريق .

أما مواد العطاره فمن أهمها الأينسون « الينسون » وهو منبه معدى عطرى مخرج للأرياح نافع لانتفاخ الأمعاء كما استخدموه علاجا لغسيل الفم .

وأما الخروج فإن زيتة يستخدم مسهلا يناسب الأطفال ، وطاردا للعفونه ، ودهانا للقروح وأما مسحوق قشور ثمره فإن منقوعه يستخدم دهانا ضد الصداع ، وإن أضيف إليه الشحم أستخدم دهانا ضد القراع .
أم السعتر فقد وصفوه لطرده الفضلات وضد البلهارسيا والدودة الشريطية والنزلة المعدية يتعاطى بالقم ويحقنه شرحه .

واستخدموا عصير « الصبر » كملين ومسهل وفي عسر الطمث واحتباس الصفراء كما استخلصوا منه مسحوقا لتطهير الجروح .

والقرفه من التوابل التي أشتوردت زمن حتشيسوت من بلاد بنت (الصومال) وهى منه عطرى للمرياح مضاد للتشنج قابض للاسهال مطهر للامعاء مبرد لالتهابات الشرج .

وقد وصفوا الكسبرة لسقوط الرحم ولعلاج الأمعاء واللبول الدموى ، ويبدو أن كان لها أهمية خاصة إذ عثر على سلتين لحبوب الكسبرة فى مقبرة توت عنخ آمون وسرتين من حبوبها فى مقبرة مصرية قديمة معروض بعضها بمتحف ليدن بهولندا .

وعرف المصريون القدامى خواص الكمون فاستخدموه مسهلا مسكنا لآلام المعدة وضد القيء وكل من الربو والسعال ومنه صنعوا مرهما ضد الروماتزم والحروق ولبخه ضد كل من الخراج والجرب (٣٦) .

وبعد « الخروج » إلى سيناء اشتاق بنو اسرائيل إلى مافى مصر من بقول وقثاء وثوم وعدس وبصل ، قال تعالى : « وإذ قلت يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها » (٣٧) .

ومن أهم ماشتهرت به مصر من البقول الفول ، وإلى جانب كونه غذاء فمن أزهاره صنعوا منقوعا يتعاطى شرابا فى البول السكرى ومن مسحوقه ضمادا مسكنا لآلام الركبة وضمن لبخه للخراج وللغذ المتقيحة .

ومن البقول الباسلاء وإلى جانب كونها من أفضل الخضروات فإنها قد دخلت فى تركيب المراهم ضمن دهان للشلل وضماد للركبة المتيبسة ومسكن للآلام وفى علاج الذبحة الصدرية والتهاب الزائدة الدودية وضمن حقنه مهبليه لوقف النزيف .

واشتاق بنو اسرائيل كذلك إلى ما أشتهرت به مصر من ثوم وبصل ، أما الثوم فهو ترياق الفقراء : منه معدى خافض للحرارة مطهر فى النزلات المعوية منفث فى السعال الديكى والربو دهان لتدليك المقعدين ، قطرة للأذن ، علاج موضعى ضد لدغ الحشرات وتهيج الجلد والجرب ثم هو بعد ذلك مانع لخروج الثعبان من جحره ، لا عجب إذن أن يذكره هيرودوت ضمن الطعام الذى كان يقدم مع البصل لعمال بناء الهرم الأكبر .

وأما البصل فهو منفث فى النزلات الشعبية والسعال الديكى والربو مسكن للصرع مقو للقلب ، مدر للبول ، مانع لخروج الثعبان ، مبيد للفيران ، وضمن لبخه للخراج والجرب .

أما القثاء - وكذلك الخيار - فإلى جانب كونهما طعاما فقد وصفا علاجا للقلب وللحمى والشلل النصفي والتهاب التخرج .

وفى بعض التفاسير أن القوم إنما يعنى القمح ، وإلى جانب أن من دقيقه الخبز فقد استخدموا منقوعه فى الخل لعلاج الروماتزم والأورام والالتهابات ، ومن حبه المحمص - وهو الفريك - استعملوا مسحوقه فى القروح ، كما استخدم دقيق القمح فى لبخه موضعيه لآلام الركبة واستخدم فى السيالان البولى والنزلة المعديّة ، أما النخالة أو الردة فقد استعملت ضد التهاب اللسان وتليين تيس الأعضاء .

ومع القمح يذكر الشعير ومنه صنعوا الجعة أو البوظة مشروب قدماء المصريين وهى مدرة للبول ، وقد صنعوا من مسحوق الشعير مرهما أو لبخه ضد الأكزيما والتقيحات ومن أشهر الخضروات ذات الطابع المصرى الفجل والكراث والكرفس ، أما الفجل فهو مدر للبول مفرز للبن ، تعتصر بذوره فيخرج منها عصير نافع ضد حصوة الصفراء وقد وجد رسم له على معبد الكرنك عثر على فجلتين فى إحدى مقابر كاهون ، هذا وقد ذكر هيرودوت أن عمال الهرم الأكبر كانوا يأكلون الفجل ، وأما الكراث فقد وصفوه كمبرد للأوعية وضمن لبخه لعلاج عضه الإنسان وأما الكرفس فلعلاج سقوط الرحم ولمنع سلس البول ولتقوية اللثة والتهاب اللسان وضد كل من الربو والحروق والعقم وضعف السمع وحقنه لالتهاب المهبل .

وفى كل حضارة وفى كل دين شجرة لها وضع متميز ربما يصل إلى درجة التقديس ، فكانت النخلة فى الحضارة العربية قبل الأسلام وبعده (٣٨) ، وقد ورد رسم النخيل بعدة مقابر مصرية ومنه صنعوا أعمدة المعابد ومن البلح صنعوا مسكرا (عرق البلح) واستخدموه مدررا للبول وفى أمراض المثانة والمعدة والأمعاء .

أما الشجرة التى حظيت بوضع متميز فى الحضارة المصرية القديمة لأنها تعبر عن طابعها فضلا عن كثرتها فى الريف المصرى فهى شجرة الجميز ، فقد كانت مقدسة لديهم وبخاصة فى الوجه البحرى واتخذوها لمصر رمزا ، ويوم البعث يستظل المصرى بظلها كما دفن أوزوريس فى تابوت من خشبها ، رسمت على جذران المقابر وصحبت سلال من ثمارها المونى فى القبور ، وتحوى جميع متاحف أوروبا بعض ثمار الجميز مجفقا فى القبور محفوظا حفظا جيدا .

وقد استعمل الجميز مسهلا وملينا وضد التهاب المثانة والنزلة المعديّة واستعمل عصيره لعلاج بعض الأمراض الجلدية كالصدفية .

ومن الفواكه ذات الطابع المصرى البحت حب العزيز - نسبة إلى عزيز مصر ؛ الذى كان مولعا بأكله ، وقد وصفوه لثعبان البطن والبلهارسيا وقطرة للعين ضد الكتاركتا وعلاجا ضد الأكزيما وأمراض الجلد والتهاب الرحم . وربما تلى شجرة الدوم شجرة الجميز فى القداسة (٣٩) ، فقد وجدت بكثرة فى المقابر المصرية وقدمت قربانا ، ومن ورقها صنعوا الحصر ومن خوصها صنعوا النعال ومن جذورها أعمدة للمعابد ومن ثمارها وقودا ، وقد وصفت منقوعة لإزالة حرقة المثانة والبول الدموى كما وصف ثماره اليابسة لتثبيت الأسنان .

والرمان من أشهر الفاكهة المصرية ، إن جففت قشوره - فإنها مزيلة للإسهال ، طاردة للديدان ، وأما جذورها فتعرف بالعراقى الذى يستخلص منه المغات مقويا للنفساوات ، وشجرته مرسومة على مقبرة فى تل العمارنة منذ عهد اخناتون ، كما تحوى بعض المتاحف الأوربية بعض ثماره المصرية القديمة .

ومن فاكهة حوض البحر المتوسط كل من التين والتوت والعنب . أما التين فقد ورد مرسوما على موائد الموتى ضمن القسرابين وصنعوا منه نبيذا واستعملوه علاجا ملينا ولعلاج أمراض الكبد والرئة والمثانة وضد البلهارسيا .

وأما التوت فقد وصفوه لتبريد المعدة وللسعال وشراب ضد الحميات وغرغرة ملطقة فى الذبحة الصدرية .
وأما العنب فقد نسب إلى أوزوريس أنه الذى علم زراعة العنب وعلم الناس صناعة النبيذ، ولذا اعتبروه إله الكروم نظير باخوس عند اليونان ، وقد وصف العنب كثيرا فى العلاج فى أمراض النساء وأمراض الصدر والقلب وضمن لبخة لعلاج التقيحات .

ويبدو أن قدماء المصريين قد اعتقدوا أنه ما من دابة تدب على الأرض ولاحيوان بحرى يغوص فى الماء إلا وهو مسخر لخدمة الإنسان ولصالحه ، فقد شملت العقاقير الحيوانية مكونات من الكائنات البرية والبحرية جميعا لافرق بين أليف من الحيوان أو متوحش ، مستأنس من الطير أو جارج ، ما يمشى على بطنه وما يمشى على رجلين وما يمشى على أربع . فمن مزيج دهون السبع والتمساح وفرس النهر والشعبان والقط والوعل يصنع دهان لإنماء شعر الأصيل ! (وصفه رقم ٤٦٥ برديه ايبيرس) .

ومخ سمك رعاد مع عسل لتضميد الالتهابات ، (وصفه ١٢٨ / ايبيرس) ، ودم غزال ضد البول السكرى (وصفه ١٩٧ / برديه ايبيرس) ، ولبن حمارة لفتح الدمايل (وصفه ٦٢٧ ايبيرس) ويستخدم دهن القط أيضا وصفة على الأشياء التى يراد إبعاد الفيران عنها (وصفه ٨٤٧ ايبيرس) ويدخل شعر القط فى ضماد لعلاج الحروق (وصفه ٤٨٦ / ايبيرس) .

ويعالج النزيف بمزيج من دم كل من حمامة وأوزة وعصفور الجنة ونسر (وصفه ٧٣٧ أيبيرس) ، وإن كان الجسم يرفض الدواء ويتقياه فيكون العلاج بالدهان بقشطة لبن أم ولدت ذكرا (وصفه ٦٤٢ أيبيرس) ، وتستخدم مرارة السلحفاة لإزالة عتمة العين (وصفه ٤٣٧ / أيبيرس) كما تسحق درقتها مع العمود الفقرى لغراب لإزالة الشيب (وصفه ٤٥٢ / ايبيرس) ، ومن ريش النسور تصنع القطارة لقطرة العين أو الأذن (وصفه ٣٣٩ / ايبيرس) .

أما ما تعالج به الأمراض الجلدية بمكونات من الحيوانات البرية فكثير ، فمن دهان من سحلية مقلية فى الزيت لإنماء الشعر (وصفه ٤٩٦ / ايبيرس) إلى ضماد من تراب شوك تنفذ لإنماء الشعر فى الصلع المبقع (وصفه ٤٦٦ / ايبيرس) إلى دودة عينت ثقلى فى زيت وتوضع على رأس الضرة أو المرأة المكروهة لإسقاط شعرها !!! (وصفه ٤٧٥ / ايبيرس) ، (وصفه ١٥٧ هيرست) إلى التضميد بدم الخفاش لعلاج البهاق فى

(وصفه ٥٩٦ / أيرس) ، ويعالج المسحور بحرق خنفساء كبيره يفصل رأسها وجناحها ويقلبان فى زيت ويمزجان بدهن يشربه لإزالة السحر ، (وصفه ٧٣٣ أيرس) ، كما يعالج الصرع بهرس خصيتى حصان ووضعها فى نبيذ يشربهما المريض (بردية هيرست وصفه ٢٠٨) .

ويبدو أنه كان لعسل النحل تقدير خاص ، ففضلا عن أنه يدخل فى تركيب عقاقير كثير من الأمراض الباطنية والجلدية فإنهم قد ناشدوه الشفاء كما كانوا يناشدون ويتوسلون إلى آلهتهم ، ففى إحدى الرقيات ورد القول : تعالى أيها العسل تعالى مسرعا كالجراد .. بسرعة السفينة ، فيه الشفاء (بردية هيرست ، صفه ٢١٥) .

أما العقاقير العضوية والمعدنية فقد استخدموا الجبس لعلاج درن العمود الفقرى ، وضمن لبخة على الدمايل لفتحها ولتجفيف صديدها وتلين المفاصل اليابسة ووصفوا الشبه Alum قطرة للعينين وظلت إلى عهد قريب ضمن العلاج الشعبى .

كما وصفوا استنشاق بخار كل من القار أو الزفت وكبريتيد الزرنيخ ضد السعال واستعملوا كبريتيد الرصاص كحلا للعينين ، كما استعملوا كبريت العمود ضد الجرب ، كذلك وضعوا أو كسيد النحاس الأخضر « ملخيت » لالتهاب الملتحمة وضد التهاب اللثة ولتثبيت الأسنان وضد تقرحات الفم (٤٠) .

من هذه الوصفات العلاجية المقتبسة من البرديات الطبية القديمة تتضح الملامح العامة للعلاج القديم الذى أرست مصر القديمة أسسه وحددت معالمه من إسناد إلى عقاقير نباتية وحيوانية بالدرجة الأولى ، أما المركبات الكيميائية من مواد معدنية فلم تستخدم إلا فى النزر اليسير .

ولقد جاء دور كل من الحضارتين اليونانية والعربية الإسلامية فى العقاقير استكمالا للطب المصرى القديم ومجرد إضافة إلى الفارماكولوبيا المصرية القديمة واستمرت إلى عهد قريب فى الطب الشعبى .

ولاشك أن التوصل إلى كل هذه الوصفات العلاجية قد سبقته خبرة امتدت قرونا طويلة حتى استقرت عند عصر تدوين البرديات الطبية والذى يرجع إلى أكثر من ثلاثين قرنا سابقا على الميلاد ، فبالخبرة والفراسة توصل الطبيب المصرى إلى نمط من العلاج ظل سائرا آلاف السنين لافى مصر وحدها وإنما تجاوزها إلى كثير من الحضارات المعاصرة له واللاحقة عليه ، فكما يقول سيجريست : أن أمم شرق البحر المتوسط كانت تعرف الطب المصرى القديم بل كانت تحت تأثير تعاليمه (٤١) .

٣ - النظرية الطبية المصرية :

ولكن هذا السجل الحافل بأنواع شتى من العقاقير لمختلف الأمراض ما هو إلا تطبيقات لنظرية فى المرض والصحة والعلاج ، لقد قام الطب الإغريقى مثلا على أساس فكرة أن الصحة توازن بين أجهزة الجسم الداخلية وبين البيئة الخارجية لدى فيثاغورس أو بين العناصر أو الأخلاط أو الأمزجة ابتداء من انبأوقليس حتى جالينوس وأن المرض إنما هو خلل فى هذا التوازن يعمل الطبيب على إعادته ، فيما عسى أن تكون النظرية المصرية فى كل من المرض والصحة والعلاج ؟

لقد كان للتحنيط فضل فى نشأة الطب - وبخاصة الجراحة - واستقلاله عن السحر - كما أسلفنا - كذلك كان للتحنيط دوره فى قيام النظرية المصرية المتعلقة بتفسير كل من المرض والصحة ومن ثم تحديد مسار العلاج .

إن هدف المخطط هو تخليص الجثة من المواد المسببة للتحلل والفساد ، كذلك ينبغى أن يكون عمل الطبيب تخليص الجسم من المواد العفنة المسببة للمرض . ولقد أدرك المخطط أن أول ما يبدأ العفن إنما من الأمعاء بسبب ما يتجمع فيها من براز ، من ثم ظهر فى فترة التحول من السحر إلى الطب تعبير « أوخدو » الذى يشير إلى كل الإفرازات المسببة للعفونة من بول وبراز فى المثانة والأمعاء يسببان الحمى إلى تقيحات وصدید - إن تسربت مادة « أوخدو » من الأمعاء إلى الدم - والأوعية فى شكل أورام وخراريج ، فإن لم ينفصل الصدید عن الدم بقى فى شكل دم فاسد مسبب للجلطة . عمل الطبيب إذن هو تخليص الجسم من « أوخدو » فى شكل مسهلات أو مطهرات للمعدة والأمعاء ، يؤكد ذلك مارواه هيروdot من كثرة استعمال المصريين للمقيثات والمسهلات والحقنات الشرجية ثلاثة أيام شهريا ، بل ذهب المؤرخ ديودور الصقلی إلى أنهم فعلوا ذلك على مرت أكثر (٤٢) ، فإن تسرب « أوخدو » إلى الدم فلا بد من تخليص الجسم من القروح والأورام بالليخات أو بالتدخل الجراحى ، فإن تجمع أخيرا فى شكل دم فاسد نتيجة تكشف الدم وتخرشه مسببا للجلطة فلا بد من التخلص منه بالحجامة والفصد (٤٣) ، النظرية المصرية القديمة هى أن منشأ المرض من الكميات الفائضة من الطعام ، إذ اعتقدوا - حسب روايه هيروdot - أن أغلب الغذاء الذى يتناوله الإنسان فائض عن حاجة الجسم ، وأن المرض إنما يرجع إلى الإسراف فى الطعام والشراب المرهقين للمعدة والأمعاء وللقلب (٤٤) .

والإسراف فى الطعام والشراب مظهر لحضارة كانت مترفة فى أغلب مراحلها ، حيث التفنن فى اطياب الطعام وألوان النعيم وإلى ذلك يشير تعالى بقوله : « كم تركوا من جنات وعبون ، وزروع ومقام كريم ، ونعمة كانوا فيها فاكهين » (٤٥) .

٤ - ودور امحوتب :

ولا يكتمل الحديث عن الطب فى مصر القديمة دون إشارة إلى شخصية « امحوتب » ، أقدم شخصية طبية عرفها تاريخ العالم القديم ، كان وزيرا للملك زوسر فى الأسرة الثالثة فى القرن الثلاثين قبل الميلاد - أى أن ابقراط أشهر شخصية طبية لدى الإغريق يقع فى منتصف المدة الزمنية بيننا وبينه على حد تعبير جورج سكاتون ، ولقد كان امحوتب نابغا فى مختلف العلوم والفنون فقد كان فلكيا ومهندسا معماريا إليه ينسب بناء الهرم المدرج واقتصاديا واجه باقتدار قحطا دام سبع سنين زمن الملك زوسر ، إداريا يشرف على الديوان الملكى ، وزير للعدل يهيمن على شئون المحاكم ومسائل القانون ، كاهنا رئيسيا لمعبد عين شمس فضلا عن كونه طبيبا ملما بالتحنيط عالما بأصول الجراحة وأساليب العلاج وطرق تحضير العقاقير ، فإليه ينسب تأليف أشهر بردية جراحية فى التاريخ المصرى القديم بل أول معجم طبى عرفه التاريخ .

لاغزو إذن أن يبلغ بفضل نبوغه الفائق ومواهبه المتعددة مرتبة القديسين فسمت به مكانته الطبية إلى مكانة الآلهة الخالدين في كل التاريخ المصرى القديم ، ومع أن التألية كان مقصورا على الملوك زمن حكمهم أو حياتهم ، ففى شخص امحوتب^(٤٦) تجسدت مكانة الطب فى الوجدان المصرى القديم ، بل تجاوزت مكانته مصر ليتخذ شكل « أسكليبيوس » إله الطب لدى الإغريق ، كما تجاوزت الأسطورة الطبية عنه زمن حياته فأقيمت له مئات المعابد التى كان يؤمها آلاف المرضى طلبا للشفاء ، وسجل اسمه على الآثار بما لم يحظ به أى ملك من الفراعنة الإقدمين ، كما ، ورد المصريون اسمه فى الأناشيد التى كانوا يتغنون بها فى الأفراح بما يفيد أنه مع فناء جسمه فقد بقيت حكمه وحكمته^(٤٧) طوال تاريخ مصر القديم .

تعقيب :

هذه حضارة لم يعرف هيجل من عبقريتها إلا مظهر « التحنيط » فوصفها بأنها حضارة « الموت » ولو أنه أدرك دورها فى الطب لعرف أنها كانت تمجد الحياة بقدر ما كانت تقدر الموت .

هوامش :

(١) قد تعدد نشأة الطب فى عدة حضارات ، ولكن حديثى مقصور على حضارات الشرقين الأدنى والأوسط للمطب فى كل من الهند والصين بدايتان مختلفتان

(٢) كيثو وترجمة عبد الرازق يسرى : الإغريق ص ٣ - ٤

(٣) Russell : History of Western Philosophy P 21

(٤) Hegel G.W.F: The Philosophy of history (trans by J, Sihree) P. 228 .

(٥) أما إطلاق تعبير « البرابرة » على غير اليونانيين فلم يكن يقصد به سوى التهكم على أنهم لا يحسنون لطق اللغة اليونانية فينطقونها Barbaya تماما كما يتهمك المصريون على الخراجات لعدم مقدرتهم نطق حرف « الحاء » ح فينطقونه «خ» فلا يعنى ذلك أن المصريين يعدون الأوروبيين فى مرتبة أدنى منهم .

(٦) د . توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الإسلامى ص ٩٦ من سلسلة عالم المعرفة .

(٧) ديول غالويجى ورينب الدواخلى : الحضارة الطبية فى مصر القديمة ص ٢١ دار المعارف سنة ١٩٦٥

(٨) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم المجلد الأول الجزء الأول ص ٧ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر الطبعة الثانية ١٩٦٤

(٩) Harris (J.R.) : The legacy of Egypt P . 116.

(١٠) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم جـ ١ ص ١١٣

(١١) Harris (J.R.) : The legacy of Egypt P . 112.

(١٢) بول غالويجى : الحضارة الطبية فى مصر القديمة ص ٢٥ دار المعارف ١٩٦٥

(١٣) نظير «دار الحكمة» فى الحضارة الإسلامية .

(١٤) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم جـ ١ ص ٨٩ - ٩٢

- (١٥) بول غالينجى : الحضارة الطبية فى مصر القديمة ص ٢٤
- (١٦) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم ج ١ ص ٩١
- (١٧) المرجع السابق ج ٤ ص ٤١٣ - ٤١٤
- (١٨) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٣٨
- (١٩) يعرف نوع الجنين بتبول المرأة على كيسين من القمح والشعير ممزوجين بقليل من التراب ، فان نبت القمح كان المولود ذكرا ، وأن نبت الشعير فان المولود أنثى ، وأن لم ينبت أيهما فان المرأة ليست حاملا : راجع وصفه رقم ١٩٩ بقرطاس برلين الطبى رقم ٣٠٣٨ المرجع السابق ج ٤ ص ٥٩٠
- (٢٠) المرجع السابق ج ٤ ص ٤١٤ ، بردية ايرس رقم ٧٣٩ ، ٧٤٠
- (٢١) بول غالينجى وزينب الدواخلى : الحضارة الطبية فى مصر القديمة ص ٢٤
- (٢٢) يشير د . حسن كمال إلى أن العشى راجع إلى نقص فيتامين أ ومن ثم فان العلاج بأكل كبده ، سليم لاحتوائها على هذا الفيتامين ج ١ ص ٣٧٨
- (٢٣) Harris: The Legacy of Egypt p . 117 .
- (٢٤) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم مجلد ج ٤ ص ٤١٤
- (٢٥) المرجع السابق ج ٤ ص ٤١٩
- (٢٦) المرجع السابق ج ٤ ص ٤٢٠
- (٢٧) (أ) قرطاس برلين الطبى رقم ٣٠٣٨ عثر عليه فى سقاره ، يرجع تاريخ نسخه إلى عام ١٣٥٠ ق م به ٢٠٤ صفه طبيه ، أغلبها يتعلق بأمراض القلب والأوعية (د . حسن كمال ج ٤ من ص ٥٥٩ - ٥٩١) .
- (ب) قرطاس هيرست الطبى : سمي باسم للسيدة التى أنفقت على البعثة إلى اكتشافه به ٢٦٠ وصفه متعلقة بالأمراض الباطنية والجلدية والعظام ووصفات للتجميل ، أغلبها علاج بالأعشاب وهى مفيدة فيما وصفت له (د . حسن كمال ج ٤ من ص ٥٩٣ - ٦٤٢)
- (ج) قرطاس لندن الطبى يرجع إلى الأسرة ١٩ وأن كان بعضها يرجع إلى الأسرة الرابعة ، محفوظ بالمتحف البريطانى به ٦٣ وصفه معظمها رقى . لعلاج الصرع والحروق (من ص ٦٤٣ - ٦٤٧) .
- (د) قرطاس كاهويه الطبى لأمراض النساء : عثر عليه عام ١٨٨٩ به ٣٤ وصفه خاصة بأمراض النساء .
- (هـ) قرطاس قشمر بيتى رقم ٦ بالمتحف البريطانى ١٠٦٨٦ يرجع إلى القرن ١٢ ق م . يحوى ٤١ وصفه لأمراض الشرج (من ص ٦٥٦ - ٦٦٥) ماورد به من آراء تشابه آراء امقراط الخاصة بالشرح ص ٦٦٤
- (و) قراطيس الرمسوم : وهو عبارة عن ٣ قراطيس لأمراض مختلفة (من ص ٦٦٦ - ٦٧٥) .
- (ز) قرطاس ليون : وصفاته الطبيه قليلة والتعازيم كثيرة من ص ٦٧٦ - ٦٧٨
- (ح) قراطيس أخرى كقرطاس اللوفر وقرطاس اليونانى وقرطاس كارلسبرج .
- على أن أهم البرديات الطبيه قرطاسان .
- (١) قرطاس ايرس الطبى طوله ٢٠ مترا اشتراه جورج ايرس وإودعه جامعة ليبزج نشره عام ١٨٧٥ فى مجلدين ، يتعلق بأمراض مختلفة ، كثير الشبه بكتب جالينوس وريوسقوريدوس من ٢٠٥ به ٨٧٨ وصفه ليس بينها سوى ١٢ رقيه ، وهو أطول القراطيس ولا يتعلق بالجراحة وإنما بالأمراض الباطنية وغيرها ومن ثم فإنه يعطى فكره سليمه عن المستوى الطبى ص ٢١٧ - من ص ٢٠١ - ٣٧٦
- (٢) قرطاس أويردية أودين سميث الجراحية نسبه إلى الذى أشتراها فى القصر عام ١٨٦٢ وترجع الأهمية الكبرى لهذه البردية التى تعد أول بحث علمى جراحى فى التاريخ إلى مايتى :

(أ) أن تاريخ النسخة الأصلية منها يرجع إلى ألف سنة سابقة على النسخة المنسوخة التي ترجع إلى القرن ١٧ ق.م. ويرجع بعض الاثريين أنها ترجع إلى امحوتب (جـ ٤ ص ٣٩١) .

(ب) أن الإصابات فيها متنوعة غاية التنوع بين إصابات مدنية وأخرى عسكرية ، بين جرح في الأنسجة الرخوة إلى كسر في الجمجمة متفاوت بين كسر بسيط وكسر مضاعف متفتت فضلا عن أنه قد تتعدد الجروح والإصابات في الحالة الواحدة .

(جـ) أنه باستثناء حالة واحدة من ٤٨ حالة لجا فيها المؤلف إلى الرقى فإن العلاج في الحالات الأخرى علمي بحث .

(د) يقوم التشخيص على أساس من الفحص الدقيق القائم على استعمال اليد - لامجرد مشاهدة الأعراض الظاهرة ثم اداء المصاب لحركات محددة يطلبها الجراح للتعرف على درجة الإصابة فضلا عن قياس النبض منتبها أثر الإصابة على وظائف الأعضاء ينتهي إلى تشخيص الحالة ثم إصدار أحد أحكام ثلاثة : حالة عالجها واشفيها - حالة أحاول شفاءها - حالة سيئه ميئوس منها وقد ورد ذلك في ١٦ حالة من ٤٨ ، العلاج في أغلبه جراحي وليس طبيا يصفه المؤلف بدقه منها حياكة الجروح واستعمال الجبائر المقواه واللفائف : والبحث يدل على معرفة بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء .

(هـ) أنه ابتكر تعبيرات طبية لأول مرة في التاريخ ولكي يوضح المراد منها كان يلجأ إلى بعض التشبيهات كتشبيه أحدى مناطق الجمجمة بذرقة السلحفاة ، والبحث ملحق به معجم طبي .

(و) أنه أول بحث طبي أكاديمي في التاريخ يهتم الاثريين والأطباء ومؤرخي العلوم (من ص ٣٨٧ - ٥٥٦) .

(٢٨) يقول سيجريست في كتابة تاريخ الطب يمكنك أن تشفى أمراضا كثيرة بالرقى والتمايم لأنك تستنفر في المريض القوى الطبيعية الداخلية للشفاء نقلا عن . Harris : The Legacy of Egypt P. 115

(٢٩) وصفه رقم ٣٥١ بردية ابيروس ... د . حسن كمال جـ ٤ ص ٢٨٦ .

(٣٠) وصفات من ٨٩ - ٩٠ برديه هيرمست د . حسن كمال جـ ٤ ص ٦٤٠ رراجع تعليقه .

(٣١) الزعتر مانع للذباب من الوقوف على الجروح ولذا يسمى في الأدب الشعبي « نشاش الذباب »

(٣٢) أبو حيان التوحيدي : الاقناع والمؤانة جـ ١ ص ١٦٧

(٣٣) وهذا ما يميز الطب الشعبي عن الطب العلمي وما عنده يفتقر المطار عن الصيدلى .

(٣٤) Harris (J.R.) : The Legacy of Egypt P.P.115 - 116 .

(٣٥) قام د. حسن كمال بجمعها وبيان الاستعمالات الطبية لكل منها في الفصل الرابع حسب ورودها في البرديات في الفصل الرابع من المجلد الأول من ص ٣٤٠ - ٣٨٨ فجمع ٨٦ من العقاقير النباتية و ٢٢ من الحيوانية و ٢٢ من المعدنية والعضوية .

(٣٦) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم المجلد الثانى ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٣٧) سورة البقرة آية ٦١ .

(٣٨) فقد ساء المشركين قطع النبي في إحدى الغزوات أشجار النخيل فنزلت الآية - ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله (الحشر آية ٥) ونسب إلى الرسول « صلى الله عليه وسلم » القول (أكرموا عمتكم النخلة فإنها من فضلة طينة أبيكم آدم وليس من الشجرة شجرة أكرم على الله تعالى من شجرة ولدت تحتها مريم بنت عمران ، فاطموا نساءكم الوالدات الرطب فان لم يكن رطب قتمر) رواه وابو نعيم عن ابن عباس بسند ضعيف ، هذا وقد اعتبرها بعض فلاسفة الأسلام كمسكويه في حديثه عن التدرج بين الكائنات الحية اسمى شجرة في المملكة النباتية .

(٣٩) ربما كان الدوم الشجرة المقدسة في الحضارة العبرانية اذ لما خرج موسى من مصر خائفا يترقب بعد أن قتل مصريا فإنه استراح قليلا عند « طابا » تحت شجرة دوم .

- (٤٠) راجع الفصل الخاص عن العقاقير بكتاب د . حسن كمال المجلد الأول ، الجزء الثانى من ص ٣٠٥ - ٣٨٧ .
- (٤١) سيجريست : تاريخ الطب جـ ١ ص ٣٥٦ نقلا عن د . حسن كمال : الطب المصرى القديم جـ ١ ص ١٣٤ .
- (٤٢) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم جـ ١ ص ١٢٢ .
- (٤٣) الحجامه امتصاص الدم الفاسد بواسطة دودة أوهاله تسمى المحجم ، وأما الفصد فيتم بإخراج الدم من الوريد بطريق الشق .
- (٤٤) تتفق النظرية المصرية فى تفسير نشأة المرض مع ماورد فى الطب النبوى ، حيث أشار ابن خلدون إلى أن أصل الأمراض كلها من الأغذية ، وفقا لقول الرسول « صلى الله عليه وسلم » فى الحديث الجامع للعطب : (المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء) ، والاحتماء من الطعام هو الجوع ، وفى حديث آخر قال عليه الصلاة والسلام : (أصل كل داء البردة) أى إدخال الطعام على الطعام قبل أن يتم هضم الأول ، واستخلص ابن خلدون من ذلك إلى أن وقوع الأمراض فى أهل الحضرة والأمصار أكثر لخصب عيشهم وكثرة ماكلهم بينما يقل المرض فى البادية لأن ماكول البدو قليل والجوع أغلب عليهم ، ومن ثم لا يوجد الطبيب فى البادية وماذا لك اللاستغناء إذ لو احتجج إليه لوجد (المقدمة ص ٢٩٣) .
- مع اتفاق الطب النبوى مع النظرية المصرية فإن الدافع مختلف ، ففى الطب النبوى حث على الزهد بينما جاءت النظرية وليدة استقراء للواقع فى حضارة مترفة ، أى أن أحاديث الرسول « صلى الله عليه وسلم » مثالية معيارية بينما النظرية المصرية استقرائية واقعية .
- (٤٥) سورة الدخان آية ٢٥ ، ٢٦ ، ٦٧ .
- (٤٦) معنى اسمه باللغة العربية الآتى بسلام (د . حسن كمال : الطب المصرى القديم جـ ١ ص ١١٠ .
- (٤٧) يذكرنا أمحوتب بعبارة فولتير : (إن العظمة الحققة لمن تجلت فى منحه من العبقرية تجود بها السماء على إنسان ما فإن معيار عظمتها فى مدى استفادة البشرية بها وإثارة الطريق للآخرين) فأمثال أمحوتب هم الذين يستحقون خلود الذكر لا أولئك الجبابرة الطغاة الذين على حد تعبير فولتير لم يخل منهم قرن من الزمان .

القيم

بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية

د . صلاح قنصوة

١ - القيم فى الفلسفة :

أصاب الفلسفة حظ عاثر من سوء القيم جعلها لا تحظى بسمعة طيبة بين أوساط العلوم الاجتماعية . فكاد يصبح تقليدا درجت عليه بعض هذه الأوساط أن ينحى باللائمة على الفلسفة لأنها وقفت عائقا تاريخيا فى وجه تطور العلوم الاجتماعية أمدا طويلا ، وحالت دون أن يدرس موضوع مثل القيم دراسة مؤسسة على الواقع وهكذا عد الاعتراف بتخصص علم من العلوم الاجتماعية واستقلاله عن الفلسفة ضربا من التحرر القومى من ريقة استعمال بغىض .

وقد يكون مصدر الريبة فى الفلسفة ، عندما تعرض لموضوع القيم ، أن البعض يعتقد أنها تنصب نفسها بديلا ومنافسا للعلوم الاجتماعية . فإذا ظن البعض ذلك ، واحتكم من ثم إلى المقارنة بين ما تقدمه العلوم الاجتماعية بصدد ذلك الموضوع ، فلن يحمله ذلك على أنصاف الفلسفة لأنه سيجدها حينئذ غامضة بسبب لغتها الخاصة ، وسيراه غير مجدية لأنها لاتزوده بحلول مباشرة لمشكلات المجتمع لأن مثل تلك الحلول رهينة بتقدم المعرفة العلمية ، وسيحكم عليها بأنها عبث لا طائل تحته لأنها خصومة وشقاق دائم بين مختلف الآراء لا يقضى إلى غير البلبلة والشك .

ولعل أزوار البعض عنها قد يفسره أنه يحسبها مجرد وعاء قديم لشتات من المعرفة المتنوعة لم يخلف تخصص العلوم فيه شيئا . فإذا خطر للفلسفة إذن أن تقدم باسمها شيئا فى دراسة القيم ، فلن يكون حظها أوفر مما يؤتية العطار فى منافسته للصيدلى ، ولن يكون موقفها أفضل من موقف حلاق الصحة من الطبيب .

فخير للفلسفة ، فى رأى هؤلاء ، أن تدلف إلى ذمة التاريخ ، وعليها ألا تتسلل من ضريحها وألا دهمتها عجالات العلم .

أجل ، هذا حق إذا عدنا الفلسفة علما من بين علوم ، ينافسها عندما يعرض السلعة نفسها ولكن خلف واجهة أخرى . أو إذا حسبناها حزمة من المعارف القديمة ما لبث أو انفرط عقدها إلى مجموعة من العلوم المتخصصة .

يبد أن الفلسفة شئ مختلف عن كل هذا ، فما يزال لها موضوعات ومنهج وغاية خاصة . ولكن فريقا من الفلاسفة لا يشارك فى هذا الرأى فمن سوء طالع الفلسفة أن محاولات تقويضها لا توجه من خارجها فحسب ، بل قد تنبعث من داخل صفوفها أيضا . فقد تعرضت أخيرا مسائل الفلسفة جميعا ، ومن بينها القيم ، على يد التحليليين والوضعيين المنطقيين للإنكار .

ونزع من الفلسفة أوراق اعتمادها وعزلت عن منصبها لتصير وصيفة للعلم ، تتسقط قضاياها وتصوراته ، وتبعها بالتحليل المنطقي واللغوى دون أن يكون لها الحق فى التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولها لها .

ويتفق أصحاب هذه الاتجاهات على استبعاد كل ما يخرج عن دائرة العلوم الرياضية والتجريبية لأنها وحدها التى تحمل معنى ، وما عداها من العبارات والقضايا لغو باطل وكلام بلا معنى . فقضايا العلوم الرياضية تحليلية يكرر محمولها موضوعها ، وقضايا العلوم التجريبية تركيبية يتطلب التحقق من صدقها رجوعا إلى معطيات الحس فى الخبرة أو التجربة المباشرة . ولا يبقى للفلسفة فى هذا كله سوى أن تفرغ لتحليل النوعين السابقين من العبارات والقضايا من حيث المبنى والمعنى ، ومن جهة اللغة والمنطق . وليس للفلسفة أن تقول أو تضيف من عندها شيئا أو تتحدث عن الوجود أو الإنسان ، فحسبها مهمة التحليل .

وهكذا لا تجدد القيم لها مكانا فى الفلسفة لأن كل قضاياها وأحكامها ليست قضايا أو أحكاما مما يقبل أن يوصف بالصدق أو الكذب ومن ثم فهى لا تحمل معنى ، ولا تعدو أن تكون أوامر فى صورة لغوية مضللة لا تجدد دعائمها إلا فى دعوتها الانفعالية ، مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع .

ويحسن بنا قبل أن نمضى إلى نقد الأساس المنطقي الذى يقيمون عليه إنكارهم النظرى للقيم ، أن نشير إلى موقفهم العملى منها . ففي الوقت الذى خرجوا فيه من باب أحكام القيمة ، عادوا فتسللوا إليها من النافذة . فهم يسرفون فى إنكار المعنى واحتمال الصدق أو الكذب فى أحكام القيمة ، ثم ما لبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقى يضم اعترافا بالقيم وأحكامها ، بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق . فهذا جورج مور فى كتابه « برتكييا ايشيكا » أو أصول الأخلاق يعود فيمثل تقاليد الحدسيين ، فالخير عنده خاصية Property لا تقبل التعريف أو التحليل ، بسيطة فذة فريدة لا يمكن أدراكها ألا بالحدس أو البصيرة المباشرة ، ويعنى ذلك أن صدق القضايا التى تحكم بقيام خيرية باطنية ذاتية ، أى التى تحكم بأن أمرا ما هو خير بمقتضى ذاته وليس لأن قيمته وسيلة لغيره ، إنما هو صدق يمكن إدراكه مباشرة دون توسط أو برهان .

وهذا شليك رائد خلقة فيينا فى كتاب « مبادئ الأخلاق » يرتد إلى الاعتراف بأن الأخلاق علم من حيث هى جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ ، وأن القيم وضروب الإلزام إذا كانت نسبية وفقا لرغبات الأشخاص فهى موضوعية بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الأشياء على غيرها .

يعود مارشل ووكر وهو أحد فلاسفة العلم الوضعيين المنطقيين فى كتابة « طبيعة الفكر العلمى » بعد أن يفرغ من تحليله للعلم مصدرا للنصح والمشورة فى السلوك الإنسانى ، يعود فيقرر وحدة الأصل والغاية للعلم والقيم فالأصل هو التجربة الإنسانية ، والغاية هى بقاء الإنسان . والحكم الخلقي والحكم العلمى لديه سواء . فكل منهما يقوم على أساس من النظر إلى النتائج والتنبؤ بها حسب قاعدة مقرر أو قانون معلوم .

أما هربرت فايجل ، المتحدث باسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم . فيختتم مقاله الشهير عن الوضعية المنطقية ، بنظرية للقيمة يتعلم فيها على ديوى ؛ ذلك الفيلسوف الذى يجعل للقيمة دورا كبيرا فى مذهبه البراجماتى فيعزو « فايجل » للقيم الوسيلىة معنى واقعى ، فهى التى تحددها الحاجات والمصالح التى تقرر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ، ويحكم عليها بالصدق أو بالكذب .

كما نجد مثل ذلك التعارض أو التناقض عند الدكتور / زكى نجيب محمود ؛ فبعد إنكاره القيم موضوعا للمعرفة فى كتابه « نحو فلسفة علمية » يعود فى كتابة « فلسفة وفن » فيعقد ماثلة بين الربان فى سفينته وبين القيم فى الإنسان . فهى على حد تعبيره : قيم يدركها بالفطرة حيناً ، وحيناً ثبت فى نفسه بشاء وهى المعانى فى رأسه التى تسيّر ، وفهم الإنسان على حقيقته هو فهم هذه القيم . وأنهم ليقسمون هذه القيم لثلاثة أقسام كبرى تتضوى تحتها شتى المعانى التى تصبىط مسالك الإنسان فى خضم حياته وهى الحق والخير والجمال ، فى مقابل الثلاثة أوجه التى يحللون بها حياة الإنسان الذاتية ، وهى الإدراك والسلوك والوجدان .

ويكشف هذا التعارض بين موقفه الوضعى المنطقى المعلن - وهو بصدد تحليله لقضايا العلم واستبعاده لأحكام القيمة - وبين موقفه المهرب الذى يعيد فيه نفس ما تبرأ منه صراحة ، يكشف هذا عن قصور شائن فى مذهبه ، هو العجز عن استيعاب قضايا الإنسان وأخذ قرار بشأنها فوقوف المذهب عند مبدأ التحقق معيارا لكل من يحمل معنى - إنما هو إنكار لكل معنى يبحث عنه الإنسان فى حياته ، فكرا وسلوكا .

تزعّم الوضعية المنطقية أن القضية التى تحمل معنى هى ما كانت قضية تحليلية يكافئ محمولها موضوعها ، أو كانت قضية تركيبية يتحقق صدقها بمعطيات الحس ، وغير هذه وتلك ليس إلا لغوا باطلا . ولكن أين مبدأ التحقيق من هاتين القضيتين ؟؟ لو رددناه إلى أى منهما لما وجدناه متميا إلى أحدهما . ألا يعنى هذا إذن أنه لغو باطل بحكم منطق المذهب نفسه ؟

غير أننا لا نود الالتزام بقواعد لعبتهم المنطقية ، وحسب هذا التصدع المنطقى أن يكون دليلا على ضيق المذهب عن استيعاب خصوصية الفكر الإنسانى وتنوعه .

فإذا كان الفيلسوف التحليلي أو الوضعي المنطقي يعتقد أن العبارات التي تحمل معنى هي تلك التي يمكن التحقق منها - من حيث المبدأ - وأن العبارات التي تتحدث عما هو كائن هي التي تنتسب وحدها إلى ذلك النوع ، وأما العبارات التي تنطوي على ما ينبغي أن يكون ، أي المنطوية على قيم ، فليست من ذلك النوع المشروع ، إذا كان ذلك هو القضية الأساسية عند أنصار تلك النزعة ، فإننا نلاحظ من وراء هذا المحك ، تعهدا والتزاما قيميا ، هو وحده الذي يجعل مبدأ التحقق عندهم ممكنا ، هذا التعهد يلزم بقول الحق أو الصدق . فهناك إذن في قضيتهم الأساسية التي تصوغ محور منهجهم ، يترى بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره . ويتجلى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالي :

« ينبغي علينا أن نتصرف على النحو الذي بمقتضاه أن ما يكون صادقا ، هو ما يمكن التحقق منه » .
فأينما تولوا فثم ما ينبغي أن يكون ، وهو جوهري القيم .

فلا مفر إذن للفلسفة من التصدي لموضوع القيم ودراسته ، بل إن الفلسفة بطبيعتها موضوعاتها ، ومنهجها ، وغايتها يحتويها كلها إطار معياري يغلب عليه طابع القيم .

فهى نظرة كلية شاملة تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية . والعلوم مهما يكن لها من قدرة على الحديث في كافة موضوعات المعرفة ، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها . فإذا أصبح لدينا من العلوم تصورا وافترضا ، ما يعالج كل موضوعات المعرفة ، فلا بد أن نظل في حاجة إلى من يضم شتات هذه الموضوعات في موضوع واحد يتخطى به تفصيلات عناصره ، ويعقد بينها الصلات ويسد الفجوات فالعالم أو الوجود بكل جوانبه ، والإنسان بكل ضروب نشاطه لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم من العلوم كذلك البحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة وأسس منهجية لا يصحح بها الباحث في عمله ليس في شأن العلوم . فالفلسفة توحد بين كل جوانب الفكر وتخصصاته وتؤلف بينها جميعا من انساق منطقي . والفلسفة موقف من العالم ، وموقف من العصر والمجتمع ، في استيعاب شامل لكل جوانب الإنسان . وكل مشكلة تصلح مادة للفلسفة على شريطة أن تدرس على أساس مكانها من نسق ومذهب متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية .

وإذا كانت المواقف المتجددة التي يواجهها الإنسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم المختلفة من دراسة مسائلها لكي يتقدم لها الإنسان بالحل فإن الفلسفة كما يقول « رسل » هي التي تعلم الإنسان « كيف يحيا بغير يقين ، ودون أن يشله التردد » وهي ليست نظرا مقطوع الصلة بالعمل ، بل هي نظرية نقدية تنطوي على موقف من الحياة ، وليست تجريدا ألبا بقدر أستعادة ما هو عيني ملموس عن طريق ما هو مجرد على حد تعبير « هوبس » وهي رغم تخليقها المظنون عن الواقع ، فهي أكثر التصاقا به ، وذلك لأنه لا غناء عنها لكل إنسان سواء اختار فلسفته عن وعي أو لا وعي ، فلا مهرب من الالتزام بفلسفة ما إزاء مواقف الحياة التي يواجهها الإنسان كل لحظة . ولا تقنع الفلسفة بالتطلع إلى الأهداف البعيدة ، بل تصقل ما يتاح للإنسان من قدرات ومعرفة في الوقت الراهن ، دافعة لها إلى أقصى نتائجها ومتضمناتها ، وتزوده بالطاقة والعزم توصلا إلى أهدافه وغاياته القصوى .

فالفلسفة تستند إذن إلى أساس قيمى سواء فى اتجاهها إلى النقد أو الإبداع . فهى التى تبرز المبادئ وتكشف عن الافتراضات ، وتناقش القيم الرئيسية ، ظاهرة أو خافية وراء مشكلات الثقافة السائدة بما يحتدم فيها من صراع ، وما يختلج فيها من توتر ، وتوضح ذلك فى حياة الفرد والجماعة وتبين دلالة فى حاضرها الثقافية ومستقبلها ، وهذا من شأنه أن يعمق إحساس الإنسان بقيمه والالتزام بها ، ويدعم قدرته على توجيهها فيما ينبغى أن يكون . فهى مبدأ موجه للإنسان فى موقفه إزاء العالم بمشكلاته التى تخدق به من كل جانب ولا مفر من اتخاذ قرار بشأنها سواء من حيث التفسير أو التغيير ، فلا يجدى الانتظار حتى يأتينا المدد من العلوم ، تقدم ثمراتها التى نضجت وفروضها التى تحققت .

وهناك من الفلسفات من تبرر واقعها ، ومنها ما يتحسر على ماضى ذهبي ، ومنها من تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد . وهى فى كل هذا تجعل الناس على وعى بالتزاماتهم وقيمهم الجوهرية وآثارها المترتبة عليها ، لإنها تهب الإنسان مقاليد عالمه ، يفهمه بطريقته ، ويتخذ منه موقفا تبطنه القيم لا محالة .

غير أن الاتفاق لا ينعقد بين كل من عرض للقيم من الفلاسفة على تحديد مكانة معينة لها من المذهب الفلسفى ، فمنهم من يبدأ بها مدخلا ، ومنهم من يخصص لها ركنا منزويا ، ومنهم من يزوج بها داخل موضوع آخر يطويها مع غيرها من تصورات ومفاهيم . كما يتفاوت الفلاسفة فى درجة التصريح بموقفهم من القيم أو إضمماره ، بحيث قد يتيسر تحليل موقفهم أحيانا ويتعذر أحيانا أخرى . ويبدو أن السبب فى ذلك إنما يرجع إلى مفهوم القيم نفسه من حيث هى مشكلة لم تقرر بعد قواعد تعريفها ، وتصنيفها والتمييز بين اتجاهاتها ومدارسها ، على غير ما نجد عليه الحال فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة التى صقلت تصوراتها وقواعد بحثها قرون طويلة من الحوار الفكرى الخصيب .

وتعد القيم نموذجا بارزا لما تكون عليه العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ، وهى ذات طبيعة إشكالية ، ولم تستقر مادة صريحة محددة للبحث والدراسة فى الفلسفة أو العلوم الاجتماعية على السواء إلا منذ زمن قريب فى أواخر القرن التاسع عشر ، ومن تاريخ نظرية القيمة تبدى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم والأساليب النوعية التى يتناول كل منها موضوع القيم . ويجدر بالملاحظة أن مفهوم القيم بمعناه الحديث قد دخل الفلسفة عن طريق علم الاقتصاد ، ثم تناوله علم الاجتماع عن طريق الفلسفة ولئن تبادر إلى الحاطر أن مفهوم القيمة مفهوم فلسفى أصيل ، فذلك لا يصدق إلا إذا عدنا القيمة عنوانا جديدا لموضوعات قديمة بمعنى أن القدماء من الفلاسفة قد عرضوا لبحث القيمة ولكن تحت عناوانات أخرى مثل الحق والخير والجمال وغيرها ، ولكن القيمة فى شمولها من حيث هى كذلك غير متعينة فى وعاء معيارى نوعى - أى بمفهومها الأكسيولوجى وفقا للإصطلاح الفلسفى - فإنها لم تكن محل نظر الفلاسفة حتى عهد قريب .

وللقيمة دلالات مختلفة تتعدد بقدر تعدد المجالات التى تطلق عليها فهى ، بلغة المنطق ، مفهوم له ما صدقاته الهائلة التى تنتشر فى اللغة المعتادة واللاهوت والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا ، فضلا عن العلوم المعيارية المعروفة ، المنطق والأخلاق والجمال .

ويتحدد موقف الفيلسوف من القيم على مستويين ، الأول : متى تعرض لها فى صميم مذهب امتدادا لنظريته فى المعرفة والميتافيزيقا . والثانى : متى بحثها مستقلة فى علم من العلوم المعيارية .

وعلى هذا الوجه قد تقفز القيم إلى قمة المذهب الفلسفى ، فتغدو طابعه الغالب ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف إلى مشكلات الفلسفة جميعا وتحكم مواقفها وحلوله التى يقدمها مثلما صنع نيتشه وشيللر . وقد تتوارى فى ركن قصى من المذهب عندما لا يعرض لها إلا بوصفها قيمة خلقية أو منطقية أو غيرها من القيم النوعية مثلما صنع معظم الفلاسفة .

ولعل من الممكن أن نوجز مواقف الفلسفة من القيم فى وجهات النظر التى تتعلق بمسألتين ، الأولى طبيعة القيم ، والثانية صنوفها .

فأما طبيعة القيم فهو ما تعلق بتعريفها . وهنا تبرز مشكلة التمييز بين القيم من حيث هى وسيلة مفضية إلى غاية ومن حيث هى غاية تنشأ لذاتها ، فالأولى قيم خارجية تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، بينما الثانية باطنية ذاتية لاشأن لها بهذا الاختلاف بين الناس وهى المثل العليا والغايات القصوى .

وأما المسألة الأولى فهى طبيعة القيم من حيث هى ذاتية من وضع الذات واختراعها أو من حيث هى موضوعية تشير إلى صفات عينية فى الأشياء لها وجودها المستقل عن الذات التى تدركها . وقد تتخذ هذه المشكلة صورة أخرى فتغدو تعارضا بين القيمة والواقعة ، وبينها وبين الوجود . وقد تمتد المشكلة إلى مناقشة القيم من حيث هى نسبية أو مطلقة .

أما المسألة الثانية وهى صنوف القيم ، فتعنى السؤال عن وحدة القيم أو تعددها ، كما تنسحب أيضا على مناقشة مستويات القيمة دنيا أو عليا ، والصورة التى يكون عليها تسلسلها وتدرجها إن كان ثمة تسلسل أو تدرج . ومتى أضيف موقف الفيلسوف من صنوف القيم إلى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ومن حيث هى وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ، نسبية أو مطلقة ، فذلك يؤلف نظرة منسجمة تتيح لنا أن نضعه ضمن فريق أو فئة معينة من أصحاب المذاهب .

ويمكن ، بقدر من التعسف ، أن تصنف مواقف الفلاسفة من القيم إلى أربعة مذاهب رئيسية هى ، المواقف الطبيعية ، والمثالية ، والبراجماتية ، والوجودية .

فأما الطبيعى ، فليس موقفا متجانسا إلا من حيث اتفاق أصحابه على أن القيمة سلوك طبيعى يخضع لقوانين علمية حتمية . ولكنهم يتباينون فى تفضيل نوع من القوانين العلمية على غيره . فمن الطبيعيين أصحاب المذاهب البيولوجية مثل هاتس دريش ووارنجتون ؛ الذين يردون القيمة إلى المستوى البيولوجى للفرد ، ومنهم الذين ينزعون إلى الاتجاه النفسى مثل ما يتوخى واهر نفلس ؛ الذين يردون القيم إلى مشاعر الرغبة ، ومنهم الاقتصاديون ، مثل ماركس ، الذى يرد القيمة إلى أصولها فى أسلوب الإنتاج . ومنهم أنصار النزعة الاجتماعية مثل دوركايم الذى يربط القيمة إلى ما يفرضه المجتمع من إلزام .

بينما يرفض المثاليون أن تكون الخبرة الحسية مصدر القيم أو حتى وسيلة إدراكها ، واكتشافها أيضا لأنها ليست من خلق الذات بل هي موضوعية ، مطلقة غائية ، على نحو ما يذهب جود وماكنرى وهارتمان .

أما الموقف البراجماتي فيدنو من موقف الطبيعيين في رده مشاعر التقويم إلى مستويات بيولوجية أو سيكولوجية أو جماعية ، ألا أنه يتميز عنهم في رفضه الوقوف عند تفسير بيولوجي أو سيكولوجي أو اجتماعي للقيم لأنه يتجاوز تلك المستويات الطبيعية إلى جعل القيمة طابعا عاما للوجود الإنساني دون تفرقة بين هذه المستويات . فشأن القيمة شأن كل فعل إنساني وسيلة وإجراء يستهدف غاية مثلما هو الحال لدى شيللر وديوى .

والقيم عند الفلاسفة الوجودية ، على نحو ما يمثلها سارتر ، يخلقها الإنسان كل لحظة عند اختياره الحر بين إمكانات داخل موقف معين . فهي إذن لا تسبق اختياره وإبداعه لها ، بل إنها تفقد طبيعتها بوصفها قيمة عندما تصبح معيارا يسبق اختيار الفرد لموقف من المواقف . فهي شئ موقوت مرهون بالاختيار ، وليس ثمة قيمة سابقة تهدى الإنسان في اختياره ، بل عليه أن يخلقها كل لحظة لنفسه وللآخرين .

وعلى هذا النحو يتبين أن الموقف الفلسفي من تصور القيم موقف شامل ، وإطار كلي مهما يكن من محتواه : الذاتي أو الموضوعي ، النسبي أو المطلق ، الواسلي أو الغائي . فكل وجهات نظر الفلسفة على اختلاف تفسيراتها للقيمة ورد أصولها إلى الواقع التجريبي أو عالم الفكر ، إنما تشارك جميعا في موقف له خواصه النوعية التي تميزه عن موقف العلوم الاجتماعية من حيث طبيعة الموضوع ، والمنهج والغاية .

فمن حيث الموضوع ، تتناول الفلسفة القيم بحيث تضعها عنصرا من عناصر نسق يفسر الوجود أو الإنسان على أساس منظور كلي شامل .

ومن حيث المنهج ، لا تصوغ الفلسفة آراءها فروضا تقبل التحقق السريع المباشر ، لأن القيم تدخل عنصرا في بناء أكبر ، ولا تثبت صحة وجهة نظر الفيلسوف إلا بثبوت صحة النسق الأكبر . ولا يتيسر ذلك داخل إطار علم واحد وأدوات منهجية بعينها ، بل لا بد من توافر أدلة تجريبية ونظرية تتجاوز حدود هذا العلم أو ذاك ، ويكون التحقق منها والوفاء بشروطها على مدى طويل من الزمان ، وعلى امتداد رقعة فسيحة من العلوم المتآزرة .

ومن حيث الغاية ، فإن مهمة الفلسفة ليست جمع المعارف المحققة بالتجربة والبرهان ، وتنسيقها في قوانين ونظريات كما يصنع العلم ، بل غايتها هي إسداء العون في وضع إطار معياري يستهديه الإنسان في مواقفه التي يتخذها إزاء واقعه دون ترقب لصحة هذه القضية أو تلك في هذا العلم أو ذاك ، لأن الإنسان في حاجة دائمة إلى الفعل والالتزام باتخاذ القرارات لا يسعفه في ذلك انتظار ما تسفر عنه تجارب العلم .

٢ - القيم في العلوم الاجتماعية :

تفترق العلوم في تناولها للقيم عن الفلسفة . فالعلوم الاجتماعية على اختلاف مجالاتها النوعية لا تقدم نسقا يشمل كل جوانب الوجود . بل يتخصص كل منها في ميدان نوعي ، ومن ثم تختلف موضوعاتها ومنهجها وغايتها عن الفلسفة .

فموضوعها رهن بالظاهرة النوعية التى تدرسها . ومنهجها يقوم على التناول التجريبي للظاهرة بحيث تطرح فروضا يؤيدها أو يفندوها الواقع وفقا لشروط محددة للتحقق من الفروض وفروضها لاتشبه فروض الفلسفة الشديدة الاتساع والعمومية ، بل تصاغ بحيث يتيسر التحقق منها بصورة سريعة مباشرة ، كلما كان ذلك ممكنا ، لكى تعتمد بعد إثباتها قانونا أو نظرية . لذلك كانت غاية هذه العلوم تنسيق المعارف المحققة وربطها بقوانين ونظريات تصلح أساسا ناميا لتطوير قدرة الإنسان على فهم الظواهر بوصفها ، وتفسيرها والتنبؤ بها ، ثم التحكم فيها ، وهى فى كل هذا تتوخى دوما الدقة والضبط عن طريق تطوير الظاهرة للبحث التجريبي ، بالمعنى الواسع أو الضيق على السواء .

وقد يطيب للبعض أن يوجز الفرق بين الفلسفة والعلوم ، فى موضوع القيم ، فى التعارض الماثور بين ما ينبغى أن يكون ، وما هو كائن . فعلى العلم الاجتماعى أن ينصرف عن التشريع المثالى للقيم وأن يقبل على دراستها كوقائع دراسة وصفية تقريرية تعتمد إلى التحليل والتفسير على نحو ما ذهب إليه « ليفى بريل » ودور كايم من قبل .

غير أن الفلسفة - كما رأينا - لا تقنع بالتحدث عما ينبغى أن يكون من قيم لأن هذا هو ميدان العلوم المعيارية كالمنطق والأخلاق والجمال . والفلسفة ليست كلها علوما معيارية لأنها تناولت القيم أيضا بالوصف والتحليل والتفسير ، ولكن بطريقتها الخاصة التى سبق أن أشرنا إليها .

والمثال على الفرق بين الفلسفة والعلوم هو ما نراه بارزا فى علم الاقتصاد فالإنجاء الفلسفى الطبيعى الذى يجعل من القيمة بتفسيرها الاقتصادى أساسا لتفسير الفاعلية الإنسانية ، بأسرها يفترق عن علم الاقتصاد الذى يدرس القيمة بوصفها موضوعا من موضوعات النشاط الاقتصادى لا ينصرف إلى سواء من ضروب النشاط الإنسانى الأخرى . فهناك فرق هائل بين النظرية الماركسية كنظرية فلسفية ، وبين نظرية العمل عند آدم سميث وريكاردو ، فكلتا النظريتين تجعل من العمل أساس القيمة ، إلا أن الماركسية تجعل من نظريتها فى القيمة الاقتصادية أساسا تفسر به كل صور الفاعلية الإنسانية خارج ميدان الاقتصاد ، بينما يقف « سميث » مثلا عند تفسير النشاط الاقتصادى لا يعدوه . ويتبين ذلك من موقفه المغاير من مسائل الأخلاق والمعرفة ، فالجدير بالذكر أنه كان أستاذا للمنطق والأخلاق بجامعة جلاسجو قبل أن يكتب فى علم الاقتصاد .

وهناك بطبيعة الحال نظريات متباينة عن القيمة فى علم الاقتصاد ، كنظرية المنفعة الحدية ، ونفقات الإنتاج ، وكلها مثل نظرية العمل تقف عند تفسير النشاط الاقتصادى لانتجاؤه .

أما القيم فى علم النفس فهى من موضوعات علم النفس الاجتماعى على الأصالة ، ويبدو أنه يستعيرها من علم الاجتماع ، ولكنه يتخصص فى دراسة العمليات التى بمقتضاها يتمثل الفرد داخل هذه القيم خلال مراحل التنشئة والتكيف الاجتماعيين واكتسابها لها فى نطاق جماعته المرجعية الصغيرة .

أما علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، فهما يحتفلان أشد الاحتفال بدراسة القيم ويفردان لها الكثير من البحوث . وهما لا يدرسان القيم على نحو ما يدرسها علم الاقتصاد أو علم النفس حيث يدرسها كل

منهما وقد عزل ظواهره النوعية - وهو عزل مشروع - عن السياق الاجتماعي الشامل ، بل يعتمد علم الاجتماع إلى بحثها على امتداد المجتمع بأسره ، فينفذ إلى المجتمع المحلي ، كما يعقد المقارنة بين مجتمعات متعددة . وهنا تواجه علم الاجتماع مشكلة تعيين الحدود لتخصص موضوعاته .

فهذا ريمون آرون عالم الاجتماع الفرنسي يشير التساؤل الذي يطرحه علم الاجتماع وفقا لعبارة في كتابه « المجتمع الصناعي » :

« يتساءل علم الاجتماع عن نفسه لأنه يريد أن يكون علما خاصا (أى مستقلا عن الفلسفة) كما ينشد في الوقت عينه أن يحلل وأن يفهم مجمل الجوانب الاجتماعية . فمن التقاء هذين المقصدين أحدهما بالآخر تنبعث شكوك علماء الاجتماع في أنفسهم ، ويبرز صراع المذاهب الاجتماعية ، وتأتى أيضا فائدة التأمل الفلسفى » .

وتعد دراسة القيم فى هذا العلم مصداقا لهذا الشك أو التساؤل . فقد دخلت القيم علم الاجتماع متأخرة ، ولم تعتمد مبحثا من مباحثه إلا فى هيكل الفلسفة على خلاف ماحدث فى الاقتصاد ، وقد يتبين هذا فى تصريح دوركايم بأن « تقدم نظرية القيم أخيرا أنما يرد إلى إقامة عمومية ووحدة ذلك المفهوم . ويعنى هذا بعارة أخرى اعتماد هذا التقدم على البحث الفلسفى للقيم لأنه وحده الذى يحق له بمقتضى اتساع موضوعاته وشمولها أن يثبت هذه العمومية وتلك الوحدة بل إن محاضرة دوركايم عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع » إنما تعد بحثا فلسفيا خالصا لأنها كانت محاولة لتأييد وجهة نظر خاصة فى مقابل وجهات نظر فلسفية أخرى ، غير أنها كانت فى الوقت نفسه استيقا لما ينبغى أن تجرى عليه بحوث علم الاجتماع فى دراستها للقيم .

ولعل « فركما يستر » قد أوضح ذلك التزاوج بين الفلسفة وعلم الاجتماع فى دراسته للقيم ، عندما حدد معنيين لمشكلة القيم فى علم الاجتماع يقوم الأول طالما كان التقويم أو الالتزام بالقيم جزءا من الوقائع التى يدرسها عالم الاجتماع . ويتعين الثانى كمسألة تخص المقولات أو الفئات التفسيرية التى تحتاجها العلوم الاجتماعية ، والمعنى الأول ليس فى حاجة إلى مزيد من الإيضاح ، فالكائنات البشرية مخلوقات ساعية إلى غايات تقدر وتقوم هذه الغايات على نحو فردى أو اجتماعى وهذا التقويم له أصوله ونشأته وتغيراته وتعدد علاقاته المتداخلة ، وعلى هذا فدراسة القيم كوقائع وموضوعات لعلم الاجتماع لا تشير أية مشكلة منهجية . أما المعنى الثانى وهو القيم بوصفها مقولات أو فئات تفسيرية ، أو معان كلية ، ففيه تقوم بوظيفة هامة هى التى تتجسد فى الألفاظ والمصطلحات القيمية التى تفهم بمقتضاها الظواهر الاجتماعية ، فهى وحدها فى نظر « فركمايستر » التى تقدم الأساس العقلى لفهم بنية المجتمع وثقافته .

ويبدى « فركمايستر » تحفظا على هذا المعنى ، وهو أن استخدام العالم الاجتماعى للمصطلحات القيمية كمقولات أو فئات تفسيرية لا يعنى أنها تعبير عن تقويماته وانحيازاته وميوله الخاصة ، بل ينبغى أن تكون تفسيرا للالتزامات القيمية الرئيسية الباطنة فى الظواهر الاجتماعية نفسها . وينبغى أن يكون الكشف عنها عن طريق أشد ضروب الفحص والاختيار دقة وشجاعة ، وعلى أساس من تحليل الوقائع ذاتها .

وهذا هو « هوارد بيكر » عالم الاجتماع والانثروبولوجيا ، يقيم نظريته فى التفسير الاجتماعى على القيم ابتداء وأساسا . فهو يقول : « إذا كان على علم الاجتماع بأن يضطلع بمهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معا ، فعليه أن يجلو دور القيم وأتساقها فى السلوك الإنسانى » . ويقول بيكر إن العبارة القائلة بأن « لا مكان لأحكام القيمة فى علم الاجتماع » ، إنما هى نفسها أحد أحكام القيمة . فالإنسان لا يمكن دراسته بوصفه كائنا بشريا فعلا فى نطاق مجتمع إلا إذا عرفنا قيمه . ولابد من وضع قيمه تلك فى صورة منتظمة مرتبة ، ومصنفة فى نمط موحد يمكننا من التنبؤ بالسلوك الإنسانى والتحكم فيه كفاية عملية . فالإنسان على حد تعبيره « مقوم أصيل » . والسلوك الإنسانى هو دائما سلوك معيارى .

والى هنا لا نكاد نلمس فرقا بين عالم الاجتماع والفيلسوف ، غير أن الفرق يتضح عندما يصوغ علماء الاجتماع آراءهم - التى قد ننتهى إلى مجال الفلسفة - فى فروض تقبل التحقق يطبقونها على المجتمعات التى ينتقونها ميدانا للبحث .

فالفارق إذن بين الفلسفة والاجتماع هو ما يصنعه رجل العلم فى صوغه لما يمكن أن يسمى « بالموقف التجريبي » . ويستلزم هذا بدوره منذ البداية أن يختلف موضوع العلم عن موضع الفلسفة ، بمعنى أن يعين رجل العلم موضوعه بحيث يشير إلى جزء أو جانب من الواقع يمكن أن يطوعه لتحديدات الزمان والمكان ومتطلبات التكميم ، على خلاف ما تصنعه الفلسفة عندما تجول حرة طليقة من أبعاد الزمان والمكان تخلق هنا وهناك باحثة عما يؤيد وجهة نظرها العامة .

أما « الموقف التجريبي » فهو ضرورة منهجية يسعى إليها رجل العلم وفاء لشرط الموضوعية ، لأنه فى حاجة إلى التحقق من فرضه والفرض لا يتحقق إلا بنتائج التجريبية - أو قل الواقعية - المقيدة بمكان وزمان معينين فى وسع الباحث أن يستوعبها بحواسه وأدواته . والفرض ليس مجرد مقدمة منطقية تستنبط منها نتائجها - كما يفعل الفلاسفة فى أكثر الأحيان - بل هو لون من الحلول التى يصوغها الباحث حلا لإشكال تختبر صلاحيته فى موقف واقعى . وإلا عدل عنه إلى آخر . وهنا على الباحث أن يحدد منذ البداية أدواته التى لابد أن يتزود بها فى مواجهته للواقع الواسع المبعثر . وعليه حينئذ أن يختار أو يهيئ معطياته الملائمة ، ويؤلف ويرتب وقائعه التى يمكن أن ينظمها عقدا متسقا مع فرضه هذا فضلا عن مفهوماته التى يعطيها دلالات إجرائية ، أى مترجمة إلى خطوات منهجية محسوبة يمكن أن يؤديها غيره ، وبحيث يستطيع أن يعزل ما يريد عزله ، ويجمع شتات ما يراه معززا لفرضه كلما كان ذلك متيسرا .

فيبدأ الموقف التجريبي إذن من تحديد المشكلة وتعيين عناصرها فى إطار الواقع المتاح ، وقد تكون مثلا علاقة القيم بالتغير الاجتماعى ، أو صلة القيم بظاهرة أو نظام ما ، ثم يضيف إليها مادته العلمية ، وهى هنا :

- ١ - إطاره التصورى ومفوماته وفروضه ، وهنا تدخل الفلسفة شريكا ظاهرا أو خفيا .
- ٢ - إجراءاته وأدواته المنهجية . وبعدها يوجه هذه المادة بشقيها النظرى والمنهجى إلى ما اختاره أو اصطنعه ،

بحسب إمكانياته التجريبية أو الواقعية ، من معطيات ووقائع ليست كما قد يتبادر إلى الأذهان تقبع جاهزة في انتظاره ، بل هو يفرضها فرزا ويعزلها عزلا عن عمد واختيار في أغلب الأحيان .

فإذا ما أتيح لعالم الاجتماع أن يجعل من موقفه التجريبي عناصر متسقة مع فروضه بحيث يغدو الموقف في نهاية الأمر محلولا لأشكال ، بمعنى انطباق فروض الباحث على الواقع ، يكون قد أفلح في بحثه . وإذا وجد موقعه مختل العناصر وجب عليه أن يعدل إلى فروض وطرق أخرى .

وليس من المتعذر أن نصادف هذه الصورة كثيرا في العلوم الاجتماعية . فهناك على سبيل المثال البحث الذي قامت به مجموعة من الباحثين في أمريكا أبرزهم فلورنس كلوكهون عما اسموه : « التنوعات في التوجيهات القيمة » واختاروا لتطبيق فروضهم خمسة مجتمعات محلية في منطقة الريمروك في جنوب غرب الولايات المتحدة .

فهم يبدأون بصياغة مادتهم النظرية ، فيعرفون التوجيهات القيمة على النحو الذي يستخرجون منه من بعد فروضهم وتوقعاتهم التجريبية إذا ما نزلوا إلى واقع معين مختار . فالتوجيهات القيمة في نظرهم هي : « مبادئ منتظمة في نماذج تتسلسل في الرتبة ، ناتجة عن التفاعل بين عناصر عملية التقويم الثلاثة : المعرفية والوجدانية والنزوعية ، هي التي تهيم الترتيب والاتجاه في المجرى المتدفق دوما للأفعال والأفكار الإنسانية التي تتعلق بحل المشكلات الإنسانية المشتركة العامة » . ثم يصادر الباحثون بوضع بعض الدعاوى ، تحديدا وتصنيفا لهذه التنوعات التي تندرج تحتها التوجيهات القيمة : فهناك عدد محدود من المشكلات الإنسانية التي لا بد أن يجد لها البشر في كل الأزمان صيغا معينة . ومتى توجد تلك الصيغ ، فهي ليست بلا حدود ، وليست عشوائية ، بل هي تنوعات في نطاق مجال محدود من الحلول الممكنة . كما توجد دائما بدائل متنوعة للحلول المتكررة في كل الثقافات وفي كل الأزمان ، ولكنها تتسلى باختلاف المجتمعات والثقافات ، درجات متفاوتة من التوكيد .

وهناك خمسة مشكلات مشتركة عامة تمتع على تلك الحلول وهي : ماتعلق منها بطبيعة الإنسان ، وعلاقته بالطبيعة وما فوق الطبيعة ، ومكانته من جريان الزمان ، وحالات القاعلية الإنسانية ، وعلاقة الإنسان برفاقه من البشر .

ثم يواصل الباحثون صقل مادتهم النظرية فيقسمون كلا من تلك التوجيهات المتعلقة بهذه المشكلات إلى ثلاثة جوانب ، كانقسام التوجيه القيمي عن « الإنسان - الطبيعة » إلى السيادة عليها والخضوع لها والتوافق معها ، وانقسام التوجيه القيمي عن « الزمان » إلى ماضى وحاضر ومستقبل ، وهكذا في سائر التوجيهات . كما يفرقون في التوجيهات القيمة بين ماهو سائد ، وما هو متفاوت ، ومن الأخير ما هو مطلوب ، وما هو مسموح به ، إلى آخر مثل هذه الفروق .

ويمضون في تصنيف مادتهم النظرية ، فيعزلون بين نمطين رئيسيين من « التمايز المجتمعي » يستعان به في كل المجتمعات ، وهما : التمايز الخاص بالجماعات الفرعية من النوع الذي نخده في الوحدات الاجتماعية

الإقليمية ، والعنصرية والطبقية وغيرها . والثاني هو ما يسميه الباحثون تمايز « المجال السلوكي » ، وهو ما تعلق بالفعات الواسعة للأنشطة الاجتماعية اللازمة لانتظام المجتمع في أداء وظائفه ، ووجه الباحثون عنايتهم إلى المجالات السلوكية الاقتصادية والدينية والعقلية والجمالية والترويحوية ، فضلا عن المجالات السياسية من النشاط وعلاقتها بسائر المجالات .

وافترض الباحثون أن تبرز في المقارنة بين الثقافات اختلاف تمايزات الجماعات الفرعية من حيث النمط والمقدار ، واختلاف درجة التمايز في المجالات السلوكية بصورة واسعة من مجتمع إلى آخر .

وهكذا يعمد الباحثون إلى مواصلة تسجيل توقعاتهم التجريبية المترتبة على فروضهم تلك بحيث يسيرون إلى أمثلة من الواقع الذي اختاروه ميدانا تجريبيا للدراسة . وعلى هذا النحو وقع اختيارهم على خمسة مجتمعات خاصة ، في منطقة الريمروك ، اثنان منها هنديان - أمريكيان ، وواحد أمريكي - أسباني ، وواحد من قرية المورمون ، والأخير مستوطنون قدموا إلى المنطقة من تكساس وأوكلاهوما في بداية الثلاثينات من هذا القرن . وأختيرت عينة ممثلة من تلك المجتمعات ، وطبقت على أفرادها استمارات مقابلة Schedules مؤلفة من خمسة وعشرين بنداً وزعت على امتداد الاستمارة بصورة متكافئة بحيث تغطي أسئلتها توجيهات القيمة الخاضعة للدراسة . ثم عولجت معطيات الاستمارات التجريبية ، والنتائج النظرية العامة التي أفضى إليها البحث .

ولا يعني هنا بطبيعة الحال أن نقاش إجراءاتهم التي اصطنعوها ، ونتائجهم التي بلغوها ومدى نجاحهم أو أخفاقهم في مواجهة « الموقف التجريبي » ، الذي انتظم بحثهم . فما يهمنا بالدرجة الأولى هو إبراز أوجه الافتراق أو الالتقاء بين الفلسفة والعلم في تناول القيم .

فرغم ما نلاحظه في المثال السابق من إمعان في التجريد النظري وتوسع الفروض في إحاطتها لمسائل شديدة العمومية ، مما يبعث على الشك في انتمائها إلى العلم بأكثر من انتمائها للفلسفة ، على الرغم من ذلك ، فإن الباحثين في هذه العلوم لا يقفون عند ذلك التجريد ، بل يترجمون مكوناته إلى عناصر وأمثلة واقعية يتجهون إليها بأدواتهم المنهجية . فالفرق إذن بين العلم والفلسفة هو الإحالة المباشرة إلى معطيات الواقع ، بمعنى أن هناك على الأقل إمكان الترجمة إلى إجراءات للتحقق من صحة الفروض التي تنطوي عليها النظرية الاجتماعية . ومع هذا فثمة عنصر فلسفي يكمن دائما في النظرية الاجتماعية قد يصرح به عالم الاجتماع أولا يصرح ، مادام على علم الاجتماع أن يحيط بمجمل الجوانب الاجتماعية كما يقول « آرون » والعلوم الاجتماعية كما يقول « كدروف » ينبغى عليها أن تتعلم من الفلسفة كيف تتناول أشد الموضوعات عمومية ، وأكثرها أهمية ، فهي تقدم مثلا لدراسة تلك الموضوعات ، وعلاقة الفلسفة بكل من العلوم الاجتماعية هي علاقة العام بالنوعى ، والخاص والفردى . ولكن على شريطة ألا تبالغ العلوم الاجتماعية في صلتها بالفلسفة فتسقط فرصة لنزعات التبرير ، كما لا ينبغى أن تبالغ في عزلتها عن الفلسفة فتستهويها مطالب الدقة والضبط التي قد تشلها عن مجاوزة التفصيلات التافهة إلى التجريد النظري المشروع .

وتتحدد صلة الفلسفة بالعلوم الاجتماعية على مستويين ، الأول منهجى حيث تبرز الفلسفة الافتراضات والمزاعم المسبقة التى تتوارى خلف صوغ رجل العلم لمفهوماته ومصادراته ، كلما تخدم الباحث العلمى فى صقل أدواته المنهجية وصون اتساق بنائها المنطقى . والمستوى الثانى نظرى حيث تزود العلوم الاجتماعية بالمشكلات التى ينبغى أن تنصدى لها بالبحث ، أو قد تقدم لها تصنيفا ناحجا تعرضه على محكات التجريب مثلما أفاد اختيار ألبورت وقرنون فى علم النفس من تصنيف شبرانجر للقيم .

يبد أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة وصية على العلوم أو أنها بمثابة تاجر بالجملة يزود العلوم بموضوعاتها ، بل هى تفيد دائما من العلم ومن كل خطوات تطوره فى تعديل آرائها وفروضها الواسعة ، ولكنها قد تسبقه أحيانا إلى صوغ فروض لاتمكن أدوات العلم فى هذه المرحلة أو تلك من أن تؤيدها أو تفندها . ولا يهمنا هنا ما تزعمه الفلسفة من أسماء وألقاب تخلعها على هذه الفروض وعدم الإعتراف بها فروضا لم تتحقق بعد ، فحسب الإنسان أن يكون فى حاجة إليها اليوم ، وليكشف المستقبل عن صدقها أو كذبها .

ويبدو أن الفلاسفة يستحون من تسمية آرائهم فروضا لأنهم يطلقون عليها اسم نظريات ومذاهب وايدولوجيات . وقد يستسلمون أحيانا لإغراء هوى يحملهم على إضفاء صفتى الضرورة والإطلاق على بعض التعميمات التجريبية ، مثل بقاء الطاقة أو التطور البيولوجى أو توهم بعض المفهومات والدلالات العلمية كيانا ثابتة ، وجواهر وأشياء كما هو الحال فى الطاقة والكتلة ، وهذا من شأنه أن يقلل من الثقة فى متانة نسيجها الفرضى الذى يحتضن منجزات العلم والثقافة التى بلغها هذا العصر أوداك ، وينظمها فى نسق يستبق به أحيانا تطور العلوم .

ومهما يكن من أمر ، فعندما يتم لعلم أو لبضعة علوم معا أن تتحقق من صدق فرض فلسفى فإنه ما يلبث أن يضاف إلى رصيد العلم ، ويخرج من الفلسفة . ولكن يظل للفلسفة وظيفتها الخاصة عندما تضم ما حققته العلوم المختلفة فى إطار معيارى واحد ونظرة كلية شاملة .

التحليل السوسيولوجي للقيم

د . محمد أحمد بيومي

تمهيد:

في هذا المقال سوف نحاول مناقشة الاعتبارات والمتطلبات المنهجية لما يسمى علم اجتماع القيم . ولذلك سوف يكون اهتمامنا مركزا حول موقف عالم الاجتماع من نسق القيم . وسوف نركز هنا على ثلاثة مسائل رئيسية تواجه الباحث في تحليله لنسق القيم في أى مجتمع وهي :

- تعريف القيم .

- طبيعة وخصائص أنساق القيمة .

- علماء الاجتماع ومشكلة حكم القيمة Value - Judgment

١- تعريف القيم:

في الحقيقة أنه حديثا فقط جاء استخدام لفظة « قيمة » كمصطلح من المصطلحات السوسيولوجية . والقيمة « كمفهوم واضح قد استخدمت مبكرا في معان فنية محددة في ميدان علم الاقتصاد أما « مفهوم القيمة » فقد انتشر استخدامه في العلوم الاجتماعية الأخرى حديثا - ولعل توماس وزنانكي في كتابهما للفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا كانا أول من استخدم لفظة « قيم » ، وقد استخدم علماء الاجتماع الآخرون ألفاظا أخرى مثل « الطرائق الشعبية » Folkways أو العرف « القيم » Mores أو التصور الجمعي

Collective representation للإشارة إلى الجوانب الثقافية التى لها صفة التقييم التى يتطلبها أى مجتمع ويمثل لها أعضاؤه .

وعامة يمكن أن تعرف القيمة على أنها « المرغوب فيه » Desideratum بمعنى أى شئ مرغوب من الفرد أو الجماعة الاجتماعية . وموضوع الرغبة قد يكون موضوعا ماديا أو علاقة اجتماعية أو أفكار أو بصفة عامة أى شئ يتطلبه ويرغبه المجتمع . والقيمة كاسم Noun قد استخدمت إذن ، لتشير إلى بعض المعايير أو المقاييس التى تستمر خلال الزمن وتملأ بمعايير يستخدمها الناس لتنظيم وترتيب رغباتهم المتنوعة ولذلك نقول أنه طالما أن الناس يصنعون الأشياء والأفعال والأفكار طبقا لمقياس المسموح والمرفوض فإن هذا يشير إلى أن هؤلاء الناس يستجيبون إلى نسق قيمي^(١) .

وبنفس الطريقة فإن السلوك التقييمي Valuing يمكن أن يعرف على أنه أفعال تشير إلى قوة رغبة الشخص فى شئ مرغوب فيه أو قيمة . فكل نسق اجتماعي وشكل جماعة من الأفراد تواجه بمهمة الاختيار من بين القيم البديلة ، على أية حال ، يجب أن نلاحظ ، أنه من أن هذه العملية الخاصة بالسلوك التقييمي تشير إلى مقدار معين من الانتظام داخل المجتمع ، إلا أن هذه العملية قد تختلف من مجتمع (أو جماعة) لآخر . هذا يشير إلى أن للسلوك التقييمي وظيفة مطلوبة اجتماعيا من المقيمين Valuers . فالمقيمون ، نعتى بهم إذن ، أولئك الأشخاص الذين يرغبون قيمة ماسواء لانفسهم أو للآخرين^(٢) .

وحقيقة الأمر أن لفظة « القيمة » قد استخدمت باتساع فى تراث العلوم الاجتماعية لدرجة أن الباحث يواجه بوجهات نظر مختلفة ومتنوعة تجاه مشكلة تعريف القيمة ، والافتقار إلى تعريف عام للقيمة قد فسر بعدة تفسيرات مختلفة فقد كانت النظرة إليها مترددة بين الاتساع الشديد والتضييق وقد أشار وليمز R.H.Williams إلى ذلك بقوله « مفهوم واسع وشامل له ميزة جذب الانتباه لإمكانية وجود عناصر قيمة فى كل أنواع السلوك الفطرية أو التلقائية ، أما التعريف الدقيق ربما يكن له ميزات التخصيص والتحديد ولكنه ربما يؤدي إلى أخطاء إذا لم تؤخذ الظواهر المستبعدة فى الحسبان فى سياق المفاهيم المتصلة بفكرة القيمة اتصالا وثيقا^(٣) » ، والذين حاولوا تعريف القيمة - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - غالبا ما يخلطون بين القيمة كمفهوم والقيمة كعملية Process ، كذلك خلطوا بين القيمة وبعض المفاهيم الأخرى المتصلة بها . على أية حال ، فإن الباحث فى التراث السوسيولوجي يمكنه أن يميز بين ثلاثة نماذج من التعريفات تعكس ثلاث توجهات مختلفة نحو مفهوم القيمة . وهدفنا هو بيان كيف أن من المشكوك فيه أن أحدا من هذه التعريفات قد غطى بأمانة الجوانب المتعددة للقيمة وتنوع ظواهرها .

النموذج الأول : من التعريفات يشير إلى الموجهات الفلسفية والثقافية ، فبعض علماء الاجتماع قد أدخلوا القيمة على أنها أى شئ ذا أهمية أو رغبة للذات الإنسانية . فبارك وبرجس Park and Burgess ، على سبيل المثال عرفا القيمة على أنها « أى شئ قيمته قابلة للتقدير »^(٤) ويعرف هنرى Henry القيمة بأنها أى شئ نرى

فيه خيرا مثل « الحب » الشفقة ، الهدوء ، الصناعة ، المرح ، الأمانة ، الذوق ، الترويح ، البساطة »^(٥) ولقد ساوى دود S.C.Dodd القيمة بالمرغوب فيه desideratum ... « بمعنى أى شئ مرغوب فيه أو مختار من شخص ما فى وقت ما »^(٦) على أية حال ، فإن بعض الكتاب الآخرين يعرفون القيمة بأنها أنماط Patterns تعاون فى توجيه الفعل . فعلى سبيل المثال ، يذكر فواسوم J. V. Folsom أننا فى دراسة الثقافة نعطي اهتماما للأنماط والقواعد أو المبادئ العامة للتكامل وهذا دائما يتضمن القيم . ولهذا فهو يعرف القيم بقوله : « سوف ننظر إلى القيمة على أنها نمط أو موقف أو جانب من السلوك الإنسانى أو مجتمع ، أو ثقافة ، أو بيئة طبيعية أو ، العلاقات المتبادلة التى تمارس من شخص أو أكثر كما لو كانت غاية فى حد ذاتها إنها شئ يحاول الناس حمايته والاستزادة منه ، والحصول عليه ويشعرون بالسعادة و ظاهريا عندما ينجحون فى ذلك »^(٧) .

أما باقى علماء الاجتماع فالبعض منهم يربطون بين القيم والوظيفة Function فنجد مالىنوفسكى على سبيل المثال يعرف القيمة بأنها « اتصال قوى وحتمى بموضوعات وقيم أو معايير أو أشخاص ينظر إليهم باعتبارهم وسيلة لإرضاء حاجات الكائن »^(٨) ويثير سوروكن صعوبة أخرى فى ربطه بين المعنى Meaning والقيمة Value والمعيار Norm . وقد عبر عن هذا التخطئ حول لفظة القيمة فذهب إلى أن أى معنى بمفهوم ضيق - هو قيمة تتطلب معيارا للسلوك بالنسبة لتحقيقها أو رفضها ... ومن ناحية أخرى فإن أى معيار هو بالضرورة معنى ، وهو قيمة إيجابية أو سلبية . ومن ثم فإن ألفاظ المعنى والقيمة والمعيار سوف تستخدم تبادليا لتشير إلى الفئة العامة من الظواهر ذات المعنى التى فرضت فوق الصفات البيوفيزيكية للأشخاص أو الأفعال أو الحوادث ، . ولسوء الحظ لم يحدد لنا سوروكن ماهو المقصود بتلك الفئة العامة من الظواهر ذات المعنى general class of meaningful phenomena .

هذه الفئة من التعريفات أو الاستخدامات المختلفة « للقيمة » أو « القيم لا يمكن أن تمدنا بأى حال بتعريف شامل للقيم ، ذلك لأنها ركزت على جانب واحد من القيمة وهو الجانب الثقافى ، دون أن تعطى أى انتباه للجوانب الأخرى الخاصة ، الفردية والجمعية ، كذلك فإن هذه المجموعة من التعريفات فشلت فى إقامة تفرقه بين القيم وبعض الموجهات العامة للسلوك مثل المعايير والعرف والأيدولوجيات ، وأخيرا فإن هذه التعريفات قد عرفت القيمة بتوسع لدرجة أنها فقدت طبيعتها وأصبحت مختلطة بمفاهيم أخرى .

النموذج الثانى من التعريفات السوسولوجية للقيمة يشير إلى موجهات سيكولوجية ويجد الباحث - فى هذه المجموعة - تخطئا بين القيمة والاتجاه من ناحية وبين القيمة والمعيار والقواعد Rules والذات الجمعية Collective-self من ناحية أخرى .

فتوماس وزنانيكى عرفا القيم فى مقابل المفهوم السيكولوجى للاتجاهات . فبالنسبة لهما « القيمة هى أى شئ له محتوى من السهل الوصول إليه ، وله معنى لأعضاء الجماعة الاجتماعية . والقيمة الاجتماعية هى أى مدلول له محتوى أمبريقى من السهل الوصول إليه بالنسبة لأعضاء الجماعة وله معنى ليصبح من أجله موضوعا

لنشاط»^(٩) والاتجاهات من ناحية أخرى هي الموجهات الذاتية لأعضاء الجماعة نحو القيم فالانجاء كما يذكر توماس وزنانيكى هو . « عملية الشعور الفردي التي تحدد النشاط الممكن والحقيقي للفرد في العالم الاجتماعي»^(١٠) . أكثر من ذلك فإنهما خلطا بين القيم والقواعد . فقد ذهبا إلى أن القواعد بالنسبة لعالم الاجتماع أهم من القيم . فضلا عن ذلك فقد عرفا القيم الاجتماعية ، بأنها القيم الإيجابية أو القيم المرغوبة « فالطعام ، الأداة ، عملة نقدية ، قصيدة شعر ، جامعة ، أسطورة نظرية علمية - كل هذه قيم اجتماعية»^(١١) .

وإذا كان توماس وزنانيكى قد خلطا بين القيم والاتجاهات فإن روز A.R.Rose قد خلط أيضا بين القيم والاتجاهات . وقد عرف القيم بأنها : « اتجاه يعقد بواسطة الفرد أو الجماعة نحو موضوع مادي أو غير مادي حقيقي أو حيالي - مثل هذا الشيء قدر على أنه يستحق الاختيار ، ولهذا فإنه في علاقته بالذين يتمسكون به يكون للقيمة صفة الأمر أو الواجب»^(١٢) ولقد أدرك روز وجود القيمة السلبية Negative Value أو الجوانب السلبية للقيمة «فالقيمة السلبية» كما يذكر روز « يمكن أن تدرك بتطبيق نفس التعريف وإضافة كلمة سلبى في كل التعريفات»^(١٣) ، وقد ركز البعض الآخر من الكتاب على العلاقة بين القيم وإرضاء الرغبات والحاجات ... إلخ فيشير Roucek and Warren إلى أن القيم هي : «القدرة على إرضاء رغبة إنسانية متصلة بأى موضوع أو فكرة أو محتوى تجربة»^(١٤) واستخدم يوج Young تعريفا مماثلا للقيم فهي في رؤية تشير إلى : « تركيب من الأفكار والاتجاهات التي تعطى مقياسا للتفضيل أو أولية للدوافع والأهداف وكذلك تجرى الفعل من الدافع إلى الهدف»^(١٥) . ويركز بعض الباحثين على أن القيمة ماهي إلا إنجاء يعقده المقيم Valuer فنجد كار L. Carr على سبيل المثال يؤكد أن القيمة هي : « التقدير الذي نضفيه على الأشياء ذات القيمة والقادر على إرضاء الرغبات»^(١٦) .

مانريد أن نقترحه من هذه الأمثلة هو أن القيم قد تضاءلت إلى مستوى التفضيلات المختارة أو الأرضاءات أو الاختيار ... ألخ ، هذه الألفاظ التي استخدمت دون أن يحدد محتواها . أكثر من هذا ، فإننا في هذه المجموعة لم نعلم ما ينبغي أن يكون عليه موقف القيم ولم تظهر لنا العلاقة الفضاضة بين القيم والسلوك الفعلى . وقد لاحظ كروبير A. L. Kroeber هذا النقص ، أو الفشل في توضيح العلاقة بين القيم والسلوك الفعلى عندما قال : « هناك دائما ثغرة بين القيم والسلوك . بين المثل والفعل حتى عندما تؤثر القيم دائما في سلوك الكائنات الثقافية ، أى الناس ، فإن القيم لا يمكن التحكم فيها بنوع خاص ، ومن ثم فإن الباحث في الثقافة محتاج للتمييز والمقارنة بين القيم المثالية والسلوك المنجز الذين يكمل كل منهما الآخر»^(١٧) .

ويعكس النموذج الثالث موجهات سوسولوجية . وقد عرفت القيم في هذا الانجاء من ثلاثة زوايا هي : موجهات الفعل الاجتماعي ، التعريف الإجرائي ، الفعل كتعبير عن القيمة . وسوف نناقش كل من هذه الزوايا بالتفصيل فيما يلي :

(أ) الحق أنه حتى ظهور كتاب نحو نظرية عامة للفعل Towards a General Theory of Action ما كان يجد الباحث تعريفا « بارسونيا » للقيمة وموجهات القيمة -عند بارسونز- تشير إلى « تلك

الجوانب من موجهات الفاعل التي تلزمه بالمحافظة على معايير معينة ، ومقاييس ومعايير للاختيار حينما يكون فى موقف طارئ يسمح له بالاختيار ، وحينما يكون الفاعل مجبرا على الاختيار ، فان موجهات القيمة قد تلزمه بمعايير معينة تساعد على اختياره (١٨) وكلو كوهن Kluckhohn متأثرا بالمدخل البارسونى السلوكى - قصر استخدام لفظة « القيمة » على مفهوم المرغوب فيه ، أى ما يشعر به أو يعتبر قابلا للتبرير ، فالقيمة عنده « مفهوم واضح أو مستتر ، متميز لشخص أو سمة ، لجماعة ، لشيء مرغوب فيه ، حيث يؤثر فى الاختيار من بين ما هو متاح من الوسائل وغايات الفعل » (١٩) وفى كتاب « النسق الاجتماعى » Social System ميز بارسونز القيمة بأنها « عنصر فى النسق الرمزى المشترك الذى يخدم كمعيار أو مقياس للاختيار بين بدائل الموجهات التى تنفتح ذاتيا فى الموقف » (٢٠) والوظيفة الرئيسية لنسق القيمة - عند بارسونز - هى تكوين اتجاهات الاختيار فى مشكلة الفعل . هذه الوظيفة قد أعيد تعريفها فى كتابات بارسونز المتأخرة فبارسونز الآن غير مهتم بالقيم كموجهات لفعل الفاعل ولكنه مهتم بتأثيرها على النسق الاجتماعى ككل « فالقيم بالنسبة له هى النماذج المعيارية معرفة فى ألفاظ عامة ، نموذج التوجيه المرغوب فيه للنسق ككل ، مستقلا عن التخصيص لموقف أو وظيفة متميزة داخل النسق » (٢١) .

(ب) النسق الإجرائى . وقد استخدم بواسطة بعض الكتاب لوصف ماهية القيم ويشرح لنا كلوكوهن كيف اكتشف القيم بقوله : « إجرائيا يلاحظ الباحث أنواعا معينة للسلوك النمطى فالباحث لا يستطيع أن يفسر هذه الانتظامات إلا إذا افترض جوانب معينة للعمليات التى تحدد الأفعال المتناسكة الخاصة بالقيمة المشار إليها » (٢٢) كذلك يحاول موريز Morris تجنب تعريفا واضحا للقيمة وذلك باستخدامه تعريفا إجرائيا فإنه يعتقد أننا يمكن أن نميز بين هذه الاستخدامات المختلفة للفظه القيمة : « القيم الفعلية Operative Values التى تشير إلى « القيم المدركة ، Conceived Values التى تشير إلى الاختيارات المتوقعة وأخيرا ، القيم الشيئية Object Values وهى تلك الأشياء المفضلة - فى الواقع - سواء أدركت الذات أنها مفضلة أم لا » (٢٣) هذه الاستخدامات الثلاثة للقيم المتحركة - فى رأى موريز - فى جانب من التوجيه يتفق مع مفهوم « التفضيل » Preference ، وهكذا فان القيمة بالنسبة لهذا التعريف الإجرائى ربما تشير إلى المفضل preferred أو ما و مدرك Conceived على أنه مفضل « أو المفضل فعلا .

(ج) ويستخدم بعض الكتاب الآخرين الأفعال على أنها مؤشرات للقيم . فيذهب جورج لندبرج إلى أن : « الشئ له قيمة أو هو قيمة عندما يسلك الناس نحوه كما لو أنهم يحفظونه أو يزيدون من ملكيتهم له » (٢٤) وقد لاحظ أدلر F. Adler أيضا التخط فى التراث السوسولوجى نحو تعريف القيمة . هذا

الغموض تأدى به إلى اعتبار مفهوم القيمة من الأمور التى ليس لها فائدة . فضلا عن ذلك فقد ساوى بين القيمة والفعل . فالفعل عنده هو الجانب الأبرز بقى الوحيد المعروف للقيمة (٢٥) وهكذا فإن الأفعال المرغوبة والمسموح بها والحسنة أو التى على العكس من ذلك تشير جميعها إلى القيم (٢٦) .

١ - نحو تعريف للقيمة ونسق القيم :

بالرغم من التعريفات السابقة الذكر للقيمة ونسق القيم فإننا لازلنا نبحث عن الطريقة الخاصة التى نربط فيها القيم بأسباب معينة وعلاقات مؤثرة فى مجرى الفعل الاجتماعى . أكثر من ذلك ، فإن القيم قد أدركت على أنها مقولة فلسفية (المطلقات) أو اتجاه سيكولوجى فى عقل الفرد (التنشئة الاجتماعية) والحق أن موجبات الباحث هى التى تكون تعريف للقيم . وكنتيجة لذلك ، فإن لدينا ثلاثة علوم لدراسة القيم ، كل واحد منها يحاول أن يركز على جانب واحد فقط من جوانب القيمة دون اعتبار للجوانب الأخرى .

إننى أرى أن نسق القيم تتوافر له كل هذه الخصائص . فنسق القيم مكون من المطلق الذى يظهر فى الذاتية أو الهوية التقليدية ، ولكن المطلق ماهر إلا جانب واحد من نسق القيمة فالقيم موجودة فى فعل الفرد ، وهى موجودة كذلك فى البناء الاجتماعى لمجتمع معين ، هذه القيم فى الثقافة والمجتمع والفرد يؤثر بعضها فى البعض الآخر تأثيرا يتخذ شكلا دائريا . بمعنى أن وجودها فى البناء الاجتماعى يشكل معايير الأنظمة الاجتماعية ، ووجودها لدى الأفراد يساعد على تشكيل الثقافة والنقطة التى نؤكددها هنا هى أن الأفراد يتوارثون من ثقافتهم عن طريق التعود .

والأفراد الأكثر استقلالا قادرون على الارتفاع عن مستوى قيم ثقافتهم هؤلاء الأفراد أو صناع القيم هم غالبا المحركون الأساسيون للتقدم والتغير الاجتماعى الموقوف بطريقة غير عادية على القيادات الملهمة Charismatic Leadership الذين يعارضون نسق القيم القديم فيما يقدمون نسقا قيما جديدا أو يعودون إلى التقاليد لتحديث Modernize القيم الأساسية بها .

نخلص مما سبق بأن نسق القيم هو المجموعة من المعايير تعمل على أنها المبادئ الدينامية فى التاريخ وتقدم لها « معنى » للإنجازات المجتمعية . إن نسق القيم هو تلك المجموعة من المعايير التى يصبح بها السلوك قيما معقولا وفا معنى إنه مجموعة المبادئ التى تساعد الفرد والأفعال المجتمعية فى إطار التقاليد الخاصة بهم . وباختصار فإن نسق القيم هو تلك المجموعة من المبادئ التى تربط الفرد بهويته والمجتمع بتقاليده ، وتنظم العلاقات بينهم ، ونحن نعرف نسق القيم بأنه المعايير والمبادئ التى يتمسك بها المجتمع أو أغلب أعضاؤه سواء صراحة أو ضمنا . وهذا وكل نظام يتضمن قيما أقرها المجتمع ، وعليه فإننا نستطيع أن نتحدث عن قيم اقتصادية وقيم سياسية وقيم تعليمية وقيم أسرية وهكذا

٢ - طبيعة وخصائص أنساق القيمة :

سوق نناقش الآن النتائج الرئيسية العامة للدراسات السوسيولوجية الخاصة بنسق القيم أو بمعنى آخر سوف ننظر من وجهة النظر السوسيولوجية إلى السمات العامة لكل ظواهر القيمة.

أولا ، لقد وجد علماء الاجتماع أن القيم تدخل في كل من الأنساق الكبرى الأربعة الفعل الإنساني وهي الكائن ، الشخصية ، المجتمع والثقافة والحق أن بارسونز هو صاحب الفضل في التأكيد على أن القيم بمثابة متغيرات في أنساق الشخصية والمجتمع والثقافة أيضا .

والاكتشاف الثاني عن القيم عامة ، هو أن القيم عبارة عن تعميمات Generalizations من خلالها تتصل الأفعال المختلفة ، ومن خلالها يمكن فهم فعل معين بأن له « معنى » والقيم أيضا مفهومات تصورية Conceptualization بمعنى أن القيم تشكل أو تصاغ في ألفاظ مطلقة ولكنها تطبق في حدود موقفية خاصة (٢٧) على أية حال ، هذا لا يشير إلى القيم في مقام المطلقات ، على خلاف ذلك ، فإن الصياغة المطلقة القيمة تمثل رمزا ، أي تصورا غير كامل يعبر عن طائفة من الادراكات الخاصة بالقيمة (٢٨) تلك الطائفة من المدركات تحدد تطبيقات القيم في مواقف مختلفة وتشكل المحتوى الأمبريقي للقيمة (٢٩) .

من زاوية ثالثة فقد أكتشف علماء الاجتماع أيضا أن كل ثقافة لها نسقا قيما متميزا ، يعبر عنه إما شعوريا أو بسلوك لا شعوري . وهذا يعني أن علماء الاجتماع لا يشغلون أنفسهم بقيم الفرد ، بل ينظرون إلى القيم على أنها عناصر الثقافة أو المعاني المشتركة للمجتمع الذي يحمل ثقافة معينة . وقد أشار كارل مانهايم K. Mannheim إلى أن التقييمات توضع أساسا من جانب الجماعات ، وفاكر أنه كلما رجعنا بعمق إلى فترات تاريخية مضت تزداد ثقتنا في أن الحاصل الحقيقي للمعايير ليس الفرد ولكنه الجماعة ، فالتقييم ، كما يدعى مانهايم - ليس فعلا سيكولوجيا منعزلا للفرد ، فإنه لا يمكننا عزل تجربة الفرد عن الخلفية الاجتماعية والتاريخية والتي تعتبر مصدرا أساسيا للفعل الاجتماعي (٣٠) . وهكذا فإنه يمكننا القول بأن القيم لها درجة من العمومية ، فالتقييم لا يمكن أن يعبر عن تجربة مفردة أو موقف مفرد ، فالتقييم دائما معاني عامة أو معايير أو تناسقات مع بعض البناء الداخلي (٣١) .

ورابع خاصية لنسق القيم هي أن هناك علاقات منطقية ووظيفية بين القيم ونسق المفاهيم الثقافية العامة . والمقولات التي اقترحت لوصف وجهة النظر الثقافية Cultural World-View ونسق القيمة هي ما يأتي :

١ - الميتافيزيقا ، ٢ - المنطق ونظرية المعرفة ، ٣ - علم النفس ، وهذه المقولات تزودنا بالآتي :

(أ) مفهومات عن سمة الطبيعة الإنسانية الداخلية أو الفطرية (الخير والشر) .

(ب) العلاقة بين الإنسان والطبيعة وما هو فوق طبيعي Supernatural .

(ج) الاهتمامات الزمنية للحياة الإنسانية ، الماضي ، الحاضر والمستقبل ، طريق النشاط الإنساني ، طريق العلاقة بين الإنسان وأقرانه .

والمقولات المقترحة لتصنيف القيم الثقافية كعناصر فى نسق القيمة هى :

(أ) مسلمات القمية .

(ب) مركز نسق القيمة .

(ج) التوجيهات .

(د) السمة (الخاصة) .

(هـ) ماهو ذو قيمة وما هو بلا قيمة^(٣٢) .

وقد ميز علماء الاجتماع داخل أنساق القيمة بين القيمة « كموضوع » Object والقيمة « كميّار » Criterion . والقيمة كموضوع تشير إلى التقييم الخاص بأى موضوع مثل قولنا « إن الدول الصناعية تولى قيمة كبيرة للتعليم الرسمى » ، والمعنى الثانى للقيمة يشير إلى المعايير أو المقاييس التى يوضع التقييم فى حدودها مثل القول « إن التعليم شئ حسن لأنه يزيد الكفاية الاقتصادية^(٣٣) » .

وخاصية أخرى للقيم هى أنها دائما موضوعات مرغوبة . فالقيم ليست أشياء يرغبها الناس ولكنها مايريده الناس ليشكل رغباتهم . وأى هجوم على القيم يثير الغضب لدى من يتمسكون بها^(٣٤) على أية حال فإنه فى أى وقت وتحث أى ظروف عندما تهمل القيم فإن ذلك يستتبع ظهور حركة أو قائد للدعوة إلى هذه القيم أو تحديدها . ويتحدث بعض العلماء عن القيم السلبية Negative Values أى الأشياء المرفوضة أو المحرمة أو غير المرغوب فيها ، والحق أن ما يطلق عليه القيم السلبية الإيجابية ماهو إلا تصنيف حسب مقاييس الثقافة وحسب وظيفتها فى موقف معين . وهذا يعنى باختصار - أن تصنيف القيمة إلى سلبى وإيجابى ، شئ نسبى حسب الزمان والمكان .

وقد أكتشف علماء الاجتماع أيضا أنه ليست كل القيم ظاهرة أو واضحة وعمومية أو حتى شعورية^(٣٥) فعلماء الاجتماع ، وكذلك الانثروبولوجيون بينوا أن نسق القيمة فى ثقافة معينة قد يكون مستترا أو غير متعرف عليه أو غير متصور من الذين يمثلون له . والحق أنه من الصعب تحديد نسق القيمة فى أى مجتمع وذلك للأسباب الآتية : ١ - القيم بطبيعتها غير ظاهرة .

٢ - هناك نوعا من المقاومة اللاشعورية نحو التعرف عليها .

٣ - لم تتطور بعد أى أدوات ثابتة لقياس القيم أو الكشف عنها .

ولما كانت القيم إجتماعية فى أصلها ، فإنها تساعد على إعطاء توجيه وتنظيم للفعل . فعندما يتطلب الاختيار ، سواء على المستوى الفردى أو المجتمعى ، تعمل القيم كمعايير للاختيار فى الفعل والأهداف ، أكثر من هذا ، فإن هناك أرتباطات انفعالية مطلقة تصاحب عامة القيم وبوجه خاص بعد فترة عندما تهدر القيم فيها أو

تهمل^(٣٦) . وغالبا ما يصاحب ذلك بظهور حركة أو قائد للدفاع عن هذه القيمة وتحديثها . وينسب علماء الاجتماع أيضا أهمية إستراتيجية للقيم خاصة القيم الدينية والأخلاقية فى العمليات التنظيمية وال ضبط الاجتماعى Social Control ولقد ذهب بارسونز إلى أن « المقاييس الاخلاقية تشكل لكونها مركز الجانب التقييمى من الثقافة العامة جوهر الميكانيزمات الثابتة لنسق التفاعل الاجتماعى^(٣٧) .

واكتشاف آخر حول القيم عامة - هو أن القيم لها درجات مختلفة من التأثير على الفعل ، ويرجع هذا إلى أن القيم ليست متساوية فى الأهمية ، فهى تقع فى ترتيبات هرمية ، والحق أن القيم تبدو وكأنها مرتبة فى سلم تتدرج فيه من مستوى عال فى التجريد مثل القيمة العليا أو المطلقة إلى مستوى أدنى من القيم والخاصة بالعلاقات بين الوسيلة والغاية . ويصنف علماء الاجتماع القيم بطرق مختلفة ، وكل طريقة من طرق التصنيف تعكس أهمية خاصة لبعض الصفات أو الجوانب القيمية . فدور كايم Durkheim مثلا ، يميز بين القيم على أساس العلمانى Secular والدينى « المقدس » Sacred وكلوكوهن يقترح تصنيفا للقيم على أساس الشكل ، المحتوى ، القصد ، العمومية ، الشدة ، الدرجة ، التنظيم^(٣٨) .

وبعض العلماء الاجتماعيون الآخرون صنفوا القيم إما على أساس خصائصها العامة مثل الالتزامية Imperativeness ، العمومية Universality والضمنية Inclusiveness أو حساب مستويات مثل القيم العضوية Organic Values أو القيم النوعية Specific Values أو القيم الشخصية Personal Values أو القيم الاجتماعية Social Values والقيم الثقافية Cultural Values^(٣٩) .

والبعض الآخر من العلماء يدرجون القيم حسب محتواها أو حسب مآلها من أنشطة إنسانية مثل القيمة النظرية والقيمة الجمالية القيمة النظرية مثل القيمة الجمالية والقيمة الاجتماعية والقيمة السياسية والقيمة الدينية^(٤٠) .

ولو أدركت هذه الترتيبات الهرمية للقيم على المستوى الفردى والمستوى السوسيوثقافى . فإن صراعات القيم والاختيارات يمكن أن تحل فى صالح القيمة الأكثر أهمية . وفى بعض الاحيان فإن قيمة معينة قد تكون وسيلة Means فى مواقف بعينها ولكنها تكون هدفا Goal أو غاية End فى مواقف أخرى . أكثر من هذا فغالما أن القيمة هى محصلة التجربة المستمرة فإن كل نسق قيمى يحتوى بدائل Alternatives مقبولة اجتماعيا لتسمح للمجتمع أو الفرد بأن يكون فى توافق مع المواقف الجديدة أو المشاكل بدون صراع مجتمعى أو فردى . وإلى الدرجة التى تكون فيها هذه الميكانيزمات البديلة دينامية فان نسق القيم يكون أكثر نشاطا فى أداء وظائفه . وقد حلل علم الاجتماع كمتغيرات تابعة أى كموضوعات للتغيرات الاجتماعية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية . وبالنسبة للقيم العليا أو المطلقة فليس هناك إلا احتمال بسيط للصراع . ومن ناحية أخرى فإن المعارضة والصراع فى المستوى الأدنى للقيم ظاهر وواضح فى كل المجتمعات . وتحت ظروف التغير الاجتماعى فإن التفرقة بين الوسائل والغايات لا يمكن أن تتم بسهولة « ويلقى هذا بالاجهاد على تكامل القيمة ولهذا فإن الفرد والمجتمع

يواجهان بمشكلة الاختيار بين القيم . وعندما تصبح مشكلة الاختيار ملحة فغالبا ما يظهر خلاف القيمة Value - malkers الذين يمارسون نوعا من التكامل وذلك من خلاف عدة طرق هي :

١ - خلق قيم جديدة .

٢ - إعادة ترتيب إمكانات واهتمامات سلم القيم .

٣ - وأحيانا تحدث بعض القيم القديمة .

وهذا ، وقد حل علماء الاجتماع أيضا القيم كمتغيرات مستقلة . فبينوا كيف تعمل القيم باعتبارها العوامل الحقيقية والمسببات المؤثرة في إحداث التغير المجتمعي ولاشك أن دراسات ماكس فيبر تمثل محاولة ما هامة . ورائدة في هذا الاتجاه .

هوامش :

(١) Cotton, W., "Theory of Values" A.S.R., Vol 24 (June, 1959), No.3.P.311.

(٢) Dobb, S.C. " On Classifying Human Values : A Step in The Predicetion of Human Valuing " , A.S.R., Vol. 16 (October, 1951), No. 5, PP. 646 - 647.

(٣) Williams, R.M, " The Concept of Values " , International Encyclopedia of the Social Sciences Ed, By D.C. Sills (New York : The Nacmilla Company, and Free Press 1968) .

(٤) Park, R.E. and Burgess, E.W. **Introduction to the Soience of Sociology** ed (chicago: univer sity of chicago 1924), P, 488

(٥) Henry, J., **Culture Against Man** (N. Y. : Random House, Inc. 1962), P. 14 .

(٦) Dodd, S.C. Op. Cit., P. 646 .

(٧) Folsom, J.K, "Changing Values in Sex and Family Relations " A.S., R. Vol. 2 (october, 1937) No. 5,P.717

لقد ساوت روث بندكت Ruth Benedict دراسة القيم بالأنماط الثقافية ، فهي ترى « أن مشكلة القيمة متضمنة في الأنماط المختلفة للثقافات ، ومناقشات القيمة الاجتماعية غالبا ما تكون محتوى لتمييز بعض السمات الإنسانية المرعوبة أو تشير إلى هدف اجتماعي يتضمن هذه الفضائل » .

Benedict, R. **Patterns of cultures** . (7th. ed.) (Boston : houghton Mifflin company, 1959. P. 216 .

Timacheff, N.S.. "The Basic Concepts of Sociology" A.J.S. Vol. 63 (September, 1952), No. 2, P. 183 . (٨) عبر بيكر H. Becker عن نفس المعنى فهو يرى أن : أى موضوع حاجة ... خام أو معد ... شعورى أو لاشعورى ، هو قيمة .

Through Values to Social Interpretation, Op. Cit., P. 10

Thomas and znaniecki, Op. P. 22. (٩)

Ibid . (١٠)

Thomas and znaniecki, Op. Cit., P. 21 (١١)

Rose, A.R., Op. Cit., 5. (١٢)

ولقد استمر روز فى تعريفه بقوله : بالنسبة لتعريفنا فالقيم هى حالة للعقل أو صفة عقلية وعندما تعبر عن نفسها فى السلوك فإننا نطلق عليها اختيار القيمة وتعريفنا يفترض درجة من العلاقة بين الحالات العقلية والسلوك ، 14 P. Ibid.,

Rose, A., R., Op. Cit, P.5. (١٣)

Roucek, JS and Warren, RL Sociotlogy (Totowa: Littlefield Adams, 1967). P. 296 (١٤)

Young, K. Sociology: A Study of Society and culture, 2nd ed (New York : American Beck Co 1949), P. 110. (١٥)

Carr, L.J. Situational Analysis (N.Y. Harber, 1948) P. 55. (١٦)

Kroeber, A.L. " Values as a Subject of Natural Science Inquiry ". Proceedings of the (١٧) National Academy of Sciences. Vol. 35 (1949), P. 264 .

Parsons, T, and Shils, E., (eds), Op. Cit., P. 59 . (١٨)

Ibid., P. 395 . (١٩)

Parsons. T. Social System, (New York : The Free Press, 1951) (٢٠)

Parsons, T. and Shils, E, Naeglele, K.D., Pitts, J.R. (ads.), Theories of Society : Foundations of Modern Sociological Theory (New York : The free Press, 1965), P. 44. (٢١)

Parsons, T and Shils, E., (eds), Op Cit., P 396 . (٢٢)

Morris, C., Axiology as the Science of Preferential Behaviour. In R. Lepley (ed), Value A Cooperative Inquiry (New York: Columbia University Press, 1949), pp. 211 . (٢٣)

Lundberg, G Can Seleuce Save Us? 2nd. ed. (New York: Longmans Green, 1961), P. 30. (٢٤)

Adler, F. " The Value Concept in Sociology", Op. Cit., P. 276. (٢٥)

Adler, F. " Social Control and Sel Regulation, Social Forces, Vol. 31 (March, 1953), P. 270. (٢٦)

- Turner, R. Op. Cit., p. 305. (٢٧)
- Ibid, p. 306. (٢٨)
- Ibid. (٢٩)
- Mannheim, K., **A Few concrete Examples Concerning the Sociological Nature of Human Valuations.**, Op. Cit, p. 181 . (٣٠)
- Folsom, J.k., Op. Cit., p. 718. (٣١)
- Albert, E V., "**The Classification of Values : A Method and Illustration**" American : انظر : (٣٢)
Anthropologys, Vol 58 (1956), pp. 221 - 247 .
- Williams, R.M. "**The Concept of Values**" Op. Cit p. 283 . (٣٣)
- Folsom, J.V., Op. Cit., p 719 . (٣٤)
- Rose, Op Cit, p7. (٣٥)
- Folsom, Op Cit., p. 719 . (٣٦)
- Parsons, T., **Social Structure and Personality** (N.Y.: Free press, 1964), P.22. (٣٧)
- Kluckhohn, Op., Cit., pp. 412 - 421 . (٣٨)
- Morris, R.T.A **Typology of Norms**, A.S.R. Vol. 21 (October, 1956) : No. 5., pp. 610 - : انظر : (٣٩)
613.
- Cotton, W. R. **Exploring Techniques for measuring Human Values.**, A.S.R. Vol. 19 ((٤٠)
February, 1954(No. 1 pp. 9 - 55).

هوسرل* فكرة أخلاق فينومينولوجية

د . قدريّة إسماعيل إسماعيل

تطرح نظرية هوسرل في الأخلاق وعلم القيم رؤية ظاهرية تعد إسهاما فريدا يساعدنا في فهم معنى الأخلاقية ، والحضارة وحال الإنسان ويفترض أنه إذا وضعت نظريته في منظور المذهب الإنساني ، فسوف تتضح (تتكشف) معالم فريدة لرؤيته أغفلت من قبل ، وبخاصه ، إيضاحه أن أخلاقا مادية ونظرية في القيمة هي استجابات على نحو خصوصي للطريقة التي يتصرف بها البشر بالفعل ، وأنها تمدنا بأسس تعديل ذلك السلوك عن طريق استخدام معايير كلية يمكن لنا أن نقيمها على نحو عقلي .

ولكى نحقق هذا الغرض ، فإنه يلزم أن نعرض البعد الإنساني للنظرية ، وأراء هوسرل في الأخلاق والقيمة من خلال مناقشته هيوم وكنت ، ثم تحليله الظاهري للقيمة وتطبيقاته على مذهب الممارسة المادية ، وأخيرا نتيجة تتمثل في طرح تصور ديناميكي عن الإنسان والحضارة ومعنى جديد للمسئولية المشتركة (الجمعية) للبشر .

ونتساءل : كيف للمرء أن يتناول وبأى منظور - نظرية هوسرل في الأخلاق والقيمة ؟ إذا حاولنا أن نصنّفه مع التراث الأكسيولوجي عند برنتانو ، ميوننج ، شلر ، وهارثمان ، لأن معنى ذلك أن نواجه بألوان النقد المعتادة التي توجه إلى السمة اللاتاريخية للمنهج الظاهري وعدم المطابقة الاستمولوجية في المذهب الحداثي .

لذا من أجل بيان أوجه مختلفة تماما للنظرية متحررة من هذه الانتقادات ، فإنه يمكن أن ننظر إلى عمله (إبداعه) في هذا الشأن - من منظور كفاحه من أجل أن يطور مذهباً إنسانياً جديداً أكثر أصالة وحقيقة ، يقول

(*) ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فيلسوف ألماني معاصر ١٠ - أ.د. نازلي إسماعيل - تأملات ديكاوتيه الترجمة العربية

عنه أنه مذهب إنسانى جذرى يزعم أنه متضمن فى السمة الحققة للحضارة الغربية ، وأنه يلزم على البشرية أن تشكل ذاتها والوسط الحضارى الذى تخيا فيه من جديد وفقا له عن طريق معايير كلية وعقلية .

والتساؤل الآن : لماذا يلزم أن توضع الأخلاق ونظرية القيمة عنده فى سياق أرحب كهذا ؟ والجواب يلاحظ أنه كان من السائد فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرينات أن المفكرين والفلاسفة كانوا يتناولون الأخلاق كمجال مستقل وأن يدافعوا عنه ضد كل محاولة ممكنة تسعى إلى امتصاص علم الأخلاق من جانب العلوم الأخرى كعلم النفس ، علم البيولوجيا ، الدين والسياسة^(١) وعلى حين كان هوسرل قادرا على دعم مسألة استقلال علم الأخلاق فإنه طور أيضا فكرة اعتماد تبعية الأخلاق ونظرية القيمة على العوامل الاجتماعية والتاريخية ذلك أنه قد فطن إلى أن سياق الأخلاقى (ماهو أخلاقى) - على نحو محدود - يجب أن يرى (ينظر إليه) كجزء من الاهتمامات الأكسيولوجية الأرحب فى مجتمع متحضر (متطور) وكان هوسرل يرى أن الحضارة الغربية تتميز عن الحضارات الأخرى بالغاية المنوطة بها :

يقول (إنها الغائية المباشرة الخاصة والمختصة بها التى تكشف ذاتها باعتبار أنها عهد أنسانى جديد يظهر ويبدأ فى النمو ، عهد البشورية التى من الآن فصاعداً سوف تعيش ويمكن أن تعيش فقط فى التشكيل الحر لوجودها وحياتها التاريخية عن طريق أفكار عقلية ومهام لامتناهية^(٢)) وكان يعتقد فى وجود كمال مفطور فى الإنسانية الأوروبية ، وهو كمال يتحكم فى العمق فى التغيرات التى تطرأ على صورتها وبمنحها معنى النمو والتطور فى اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود ، طالما أنها تتحرك فى اتجاه القطب الأزلئ^(٣)) وينحصر المعنى الدقيق لأقواله تلك فى اعتقاده بأن نموذج (فلسفة كلية) ، علم بمعايير كلية للعقلانية متضمن فى مقاصد الإنسان الأوروبي فالإنسان عند هوسرل قادر على أن يصنع نفسه ومجتمعه حسب هذه المعايير العقلية ، فالإنسانية - عنده - نتاج لا ينتهى ويتقوم (يتكون) من جديد بصفة مستمرة حسب معايير العقل^(٤)) وهكذا يستطيع لاتناهى الأجيال أن يجد تجديدا روحيا مستمرا ، ويكون كل جيل قادرا على أن يلزم ذاته بالنماذج والمعايير التى تتصف بها الحضارة الغربية ، وهى معايير عقلية^(٥) ذلك أن (العقل هو الموضوع الصريح فى أنظمة المعرفة العقلانية الحققة والأصيلة^(٦)) وهو يقصد بالفعل هنا الأفكار والمثل المطلقة والأزلية التى تتجاوز ماهو زمانى ، والصحيحة على نحو غير مشروط .

وهو يرجع أزمة الإنسان المعاصر إلى فقدانه الإيمان بأنموذج (بفكرة) فلسفة كلية^(٧) بوصفها المرشد للإنسان الجديد وما ترتب على ذلك من فقدان الإيمان بالعقل ذاته فالعقل هو الذى يمنح المعنى الذى يكون لكل شئ نفكر فيه على نحو نهائى ويصاحب هذا فقدان الإيمان بالعقل (المطلق) الذى يكتسب العالم عن طريقه المعنى الذى يكون له ، وفقدان الإيمان بمعنى التاريخ ، والبشورية ، وحرية الإنسان وهذا يعنى فقدان الإنسان قدرته على أن يؤمن معنى عقلانيا لوجوده الإنسانى الفردى والمشارك .

وإذا فقد الإنسان هذا الإيمان ، فإنه يكون - بذلك - قد فقد الإيمان بنفسه هو ، بوجوده الحقيقى الذاتى الخصوصى ولا يمتلك الإنسان هذا الوجود الحقيقى مقدما فى البدايه الذاتية أنا أكون بل هو شئ يمتلكه الإنسان

فقط ، ويمكن أن يمتلكه بالفعل على شكل النضال من أجل بلوغ صدقه الخاص به (حقيقته) ، أعنى ، النضال من أجل أن يجعل نفسه حقيقى ولاشك أن الوجود الحقيقى هدف مثالى وهو عمل العقل ذاته^(٨) ولن يتحقق هذا المعنى الأصيل للإنسان ما لم يناضل من أجل أن يجعل العقل يعود إلى ذاته ليفهم إمكاناته الذاتية الخاصة به يقول هوسرل : (ولن يتحقق هذا الكمال ما لم يصبح العقل متجليا لذاته ، واعيا بذاته تماما فى شكله الرئيسى الخاص به ، شكل الفلسفة الكلية التى تنمو عن طريق العيان الضرورى المتسق ، والتى تتزود بمعاييرها الخاصة بفضل المنهج الضرورى)^(٩) والفيلسوف مدعو بحكم أنه موظف من أجل البشرية طالما أن المعنى الأصيل لوجوده أن يحيا من أجل الحقيقة - لأداء هذا العمل ذلك لأن المسؤولية الشخصية لوجوده الحقيقى بما هو فيلسوف - تحمل داخل ذاتها وفى نفس الوقت مسئولية تحقيق وجود البشرية الحقيقى (الحق) بأجمعه^(١٠) وهوسرل بوصفه فيلسوفا قد عاش مصير الوجود الفلسفى بكل جديده لاندعى حقا آخر غير حق التحدث طبقا للمعانيات والأنوار التى وصل إليها فى تأمل حدسى وهولا يسمى إلى أن يعلم ، بل يقود ويشير ويصف مايراه فى عيانه الخالص فحسب .

فالبشرية مهددة (فى خطر) بفقدان وجودها الحقيقى ما لم يعاد تأسيس إيمان الإنسان بفلسفة كلية وبمعايير عقل كلى ولا بد وأن يصل التحول المتدرج للإنسان فى ضوء (حسب) هذه المعايير إلى نهايته ، ولا بد وأن تكون البربرية المرعبة أمرا لا مفر منه .

ويفسر هوسرل فقدان الايمان هذا - جزئيا - بتأثير انفصال العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية^(١١) ويرى أن التنامى السوى للبحث (والتساؤل) العلمى مع التبنى واسع الانتشار لاطار العمل الديكارتى يساعدان فى تجاوز هذا الانفصال هذا فضلا عن أنه لم يوجد إمكان تأسيس علم الذاتية أو حتى دراسة جادة لها وطبع مصير الذاتية والذاتية المتصلة بين الذات بطابع الموضوعية العلمية ذلك أنه قد ترتب على محاكاة الفلسفة للاتجاه الرياضى الفريقى مشاكل عديدة من بينها عدم قدرة الفلاسفة على فهم الذاتية العاملة .

وكان يرى أن العود إلى الذاتية وفحصها ومساءلتها ، وبخاصة الذاتية التى تحمل داخل ذاتها - على نحو نهائى - كل صحة - العالم ، وإيضاح مضمونها ، وجميع أحوالها قبل - العلمية والعلمية وفحص الإنجازات العقلانية وكيفية تحققها ، هو الذى يجعل الصدق الموضوعى (فى العلوم) مفهوما ومستقلا ، وهو الذى يصل بنا إلى المعنى الحقيقى للعالم .

وفى نفس الوقت كانت فكرة المعقولة (التعقيل) أحادية الجانب يقدر ما توحدت -تدرجيا- بمناهج العلم الطبيعى وقد أدى هذا الحال إلى أبعاد العلوم الإنسانية وبخاصة الأخلاق عن العقل والعقلانية (أو المعقولة) وكان هوسرل يعتقد أنه من اللازم للدراسات الإنسانية أن تطور مناهجها وتصور (مفهوم) التعقيل (المعقولة) الخاص بها ذلك لأنه يمكن بهذه الطريقة فقط التغلب على فقدان الإيمان بالفلسفة والعقل .

ويقوم حل الأزمة - عنده - فى إعادة تأسيس فكرة الفلسفة الكلية فى شكل الظواهرات المستعالية التى طورها ذلك لأنه كان يرى ظاهرياته علما دقيقا يمدنا بإطار العمل والمنهج الذى يلزم أن تصاغ فيه جميع الأسئلة (والمسائل) الفلسفية ويراجع المعنى الخاص بها .

ونعلم أن الظاهريات المتعالية - عنده - تنطوى على نقد جذرى للعقل باعتبار أنه ملمح رئيسى له^(١٢) وكان يعتقد أنه متى قمنا بهذا النقد فإنه لابد وأن نستعيد أبعاد العقل التى تعمل فى صنع القرارات الإنسانية ، والعقل الإنسانى ، وعملية التقويم والابد وأن نتغلب على المعقولة أحادية الجانب فى العلوم الطبيعية وسوف يؤدى نقد العقل - أيضا - إلى مفهوم جديد للإنسان ، وللعقل الإنسانى ، والمجموعة الإنسانية . فعندما يعاد تأسيس الإيمان بالفلسفة الكلية على نحو راسخ ، فإن الانسان يكون قادرا على أن يعمل وفقا لمعايير السلوك العاقل (rational) ، ويمكن أن نستعيد التحول التدريجى للإنسان المعاصر .

والحق إن اهتمام هوسرل بقضية الانسانية (العاقلة) والإنسان بما هو كائن حضارى فى الفترة الأخيرة من حياته - دليل ليس بموضع نقاش على الطابع الإنسانى لفلسفته ذلك أنه فى مصنفاته المتأخرة ، وبالأذات فى مصنف الأزمة ، وفى مخطوطات غير منشورة ترجع إلى تلك الفترة - يظهر مفهوم جديد للإنسان ، مرتبط بتعريف جديد للبشرية فلم يعد الإنسان عند هوسرل - أجو سيكولوجى قائم فى العالم بل الحامل عقل نمائى ، صار موجوداً تاريخياً وحضارياً وكان يقصد بحضارى ، كون الإنسان موجود له تراث وتاريخ هذا وبقي هوسرل أمينا على التعريف الميتافيزيقى للإنسان من حيث إنه موجود ناطق (عاقل) بيد أن العقل يرتبط هنا - على نحو وثيق بالتاريخية فالإنسان ليس باسم يطلق على واقع طبيعى أو قائم فى العالم ، بل الملازم لمشروع نمائى ، المهمة لامتناهى فهو فى الواقع - إنسان فلسفى وذلك لأن فكرة الفلسفة أعنى مشروع علم كلى - هى غاية التاريخ والفكرة التى تحكم التاريخ فى نظر هوسرل فكرة معرفة مطابقة بالعالم ، هى فكرة بالمعنى الكنتى ، أعنى ، أ نموذج منظم وفهرس مهمته لامتناهية .

ويشتمل المذهب الإنسانى الشارطى كما طرحه هوسرل فى الأزمة على فكرة الإنسانية التى تنتج الحقائق العقلية ، وهى فكرة الإنسانية الحضارية وفى دراسته أصل الهندسة وفى «محاضرة فينا» يرى هوسرل العالم الحضارى نتيجة التراث ويتضمن حياة تاريخية فتوجد حضارة ، حيث يمكن أن يحفظ الماضى فى شكل عادة ورواسب يمكن تنشيطها من جديد وحيث يمكن أن تستبنى (زهصى) المستقبل فى شكل مشاريع وخطط بيد أن الحضارة لا تشتمل على دياكتيك الاختزان والحفظ فحسب ، بل تستلزم التورث أيضا ، أعنى نقل الخبرة من وعى فرد إلى آخر فى مجموعة مؤسسية .

فالحضارة والتاريخية بهذا المعنى يشتملان على جملة وظائف النواحي الروحية بجميع أنواعها بيد أن الحضارة تعنى أيضا عنده الفلسفة بالأصالة وتطوير العقلنة (التعقل) والعلم وهو يرى إمكان تكوين (تقوم) نوع جديد من المجموعة البشرية : مجموعة تعلو المحلية ، مجتمع مفتوح أمام جميع البشر بدون قيد ، وهو البشرية الحقة والأصيلة .

وفى مخطوط^(١٣) له يتحدث هوسرل عن الفلسفة بما هي تأمل ذاتى للبشرية وعن التحقق الذاتى للعقل ، محدداً مهمة الفيلسوف بأنها بلوغ علم كلى عن العالم ، ومعرفة كلية متحددة أن يبلغ عالم الحقائق فى ذاتها التى تتعلق بالعالم ، العالم فى ذاته .

ونقول إن طريقة النظر هذه إلى نظرية هوسرل فى الأخلاق والقيمة تتسم بعدد من المزايا فهى تضع الأخلاق وعلم القيم داخل إطار العمل الممكن الأرحب للحضارة الإنسانية وتقبل لها الدور الرئيسى فى إيضاح المعايير التى يجب أن ترشد السلوك الإنسانى ومشروعيتها فليست نظريته - فى هذا المجال - دراسة شكلية محدودة للظواهر والمفردات الخلقية ، بل إيضاحاً للأخلاقى فى علاقته بالأوجه الأرحب للحياة يقول هوسرل : (أن تعيش كشخص معناه أن تعيش فى إطار عمل اجتماعى يعيش فيه الأنا والنحن معا فى مجموعة ويمتلكا المجموعة بوصفها أفقا)^(١٤) .

ثانيا ، يؤدى هذا النهج إلى أوصاف جديدة للخبرة الأخلاقية والاكسيولوجية تستبعد الافتراضات الطبيعية المألوفة فى علم الأخلاق التقليدى ، ويجعل تلك الأوصاف تقترب من الخبرة عندنا عن طريق شروط البدهة التى يلزم أن يخضع لها كل زعم أيا كان نوعه .

وأخيرا ، كان نقد العقل ، وهو مهمة رئيسية فى الظاهريات المتعالية ، يبين لنا المعنى الذى يكون به العقل والمعقولية أجزاء من جملة النشاط القصدى للشعور وبذلك ترى أبعاد الحياة الإرادية والوجدانية - التى أغفلت سابقا - على أنها جزء من الحياة الناطقة وتخضع لاختبار البدهة وهكذا يثرى علم الأخلاق والعلوم الانسانية عن طريق استخدام هذا التصور الأرحب للعقل .

وبوضع نظريته الأخلاقية والاكسيولوجية فى السياق الغائى للمذهب الإنسانى يمكننا أن نكشف المعالم الديناميكية لها - والتى قد تغفل خلافا لهذا النهج وبخاصة ، دور الذات الأخلاقية ومجموعتها مسؤوليتها فى صناعة التاريخ فالقول بأننا مسئولون عن جميع أنشطة الاعتقاد ، التقويم ، المشيئة ، والنضال الأخلاقى عندنا ، يزودنا بأسس جديدة للمسؤولية الجمعية عندنا .

ولكى يجعل هوسرل هذه المزاعم ذات نفع ، ينقد هيوم وكيف فى دراساته التاريخية النقدية للمذهب التجريبي والمذهب العقلى فى علم الأخلاق^(١٥) - فهما فى رأيه - الرموز اللامعة على هذه المواقف التاريخية ، رأى هوسرل أن لا واحد منها استطاع أن يفسر لنا - على نحو تام - الخبرة الأخلاقية والاكسيولوجية ، ولا أن أمدنا بمفردات خلقية تخلو من عدم الوضوح .

كانت محاولة هيوم إدخال منهج العلم إلى الأخلاق موضع تقدير هوسرل ، ووافقه فى القول بأنه يجب أن يتأسس علم الأخلاق على أساس علمى بيد أنه رأى أن آراء هيوم القرن الثامن عشر فى العلم غير مقبولة ذلك أن الأخير قد رأى إمكان علم أخلاق علمى فى اطرادات الخبرة فى حياة الانفعال والعواطف وعن طريق استخدام

منهج الملاحظة والتجربة ، كان يأمل هيوم أن يوضح حالة الأخلاق^(١٦) كان يعتقد أن الطبيعة الإنسانية تظل على حالها من حيث اطراد السلوك الإنساني ، ذلك أن دوافع معينة تؤدي دائما إلى أفعال معينة ، وأن حوادث معينة تتبع دائما أسبابا معينة ، وأن هناك اتفاق عام بين الناس على أن الأفعال الإنسانية فيها إطراد إلى حد كبير ، مهما اختلف الزمان الذى عاش فيه الانسان ، واختلفت الأمة التى ينتسب إليها^(١٧) ذلك أنه لو لم يكن سلوك الإنسان مطردا - اطراد الظواهر الطبيعية لاستحال علينا فى نظر هيوم أن نحكم على أحد ، وذلك لأن الخبرات الماضية عندنا - عندئذ - لا تجدى شيئا فى توقع ما سيكون عليه سلوك الناس فى المواقف المقبلة ، لكننا نتعلم بالخبرة شيئا كثيرا عن طبيعة الانسان ، وذلك لاطراد تلك الطبيعة وثباتها .

بيد أن هوسرل كان غير قادر على رؤية كيف أن مجرد ملاحظة اطرادات السلوك هذه وتعميمها سوف يمدنا بمرشد للسلوك يوثق به ذلك أن مجرد إطراد الانفعال والعاطفة قد نلاحظه فى فترة زمنية معينة ، لكنه عاجز عن تزويدنا بمعايير وكان تفسير هذا الموقف - عنده - أن المذهب الطبيعى عند هيوم قد أعماه عن رؤية الملامح المميزة فى الموقف الأخلاقى والخبرة الأخلاقية وجعل تناول المفردات الأخلاقية الرئيسية على نحو دقيق وصارم أمرا مستحيلا .

ادعى هيوم أن العاطفة تكون أساس الأخلاق ، وليس العقل ذلك أن الحكم الخلقى - عنده - قائم على الدوق أو العاطفة ، وجعل دور العقل أن يبين تفصيلات الموقف لكى يتاح للإنسان أن يميل بعاطفته أو ينفر^(١٨) فالعقل وحده يستحيل أن يكون مصدرا لحياتنا الخلقية ، لأن المعرفة العقلية فى نظر هيوم - لا يثرّب عليها عمل ، والأخلاق جميعها عمل فالعقل عنده عاجز عن حمل صاحبه إلى مجال السلوك والعمل .

وكان رأى هوسرل أنه من المستحيل أن نفسير الدلالة الأخلاقية لأحكامنا - على نحو مميز - إذا أهملنا الانفعالات والمشاعر (العواطف بلغة هيوم) بيد أن هيوم قد تناول المشاعر والعاطفة بوصفها أحداثا طبيعية تستلزم تفسيراً تجريبياً ، وعجز عن رؤيتها كأفعال قصدية وعندما تناول العاطفة بهذا المنظور الطبيعى عجز عن تمييز فعل الانفعال من موضوع الانفعال هذا ولم تتوفر له طريقة واضحة لتمييز المشاعر الصحيحة من المشاعر غير الصحيحة ذلك أن المرء بحاجة - فى نظر هوسرل - إلى وبنى قصديه لكى تميز بشكل مؤثر - بين المشاعر المختلفة فليس فى مقدور مجرد القابلية للاتفاق أو المنفعة أن تمدنا بموجه مرض (مطابق) لفهم الخبرة الأخلاقية أيضا قابل هيوم بين العقل والعاطفة^(١٩) وهو أمر بدا - فى نظر هوسرل - عفوى وبدون أساس اقتصر العقل عند هيوم على ألوان فهم أمور الواقع وعلاقات الأفكار ، ونظر إليه على أنه وظيفة معرفية فحسب خالية من كل تقويم وانفعال وليس لعقل كهذا قوة دافعه ، لأن المشاعر والعاطفة هى التى تدفع الإنسان إلى أن يعمل بيد أن هيوم جعل العقل عبداً للأهواء عندما عجز عن رؤية السمة القصدية للعقل .

كان هوسرل ، على الجهة الأخرى ، يتمسك بتصور عن العقل ووظيفته مختلف تماما ، فالعقل باعتبار أنه نشاط قصدى ، مرتبط بالتحقق ، والأخير مشروط بالبداهة^(٢٠) ولما كانت البداهة سمة كلية للخبرة القصدية أيا

كان نوعها - عنده - فإن مسألة إمكان تقدير معقولية جميع الأفعال القصدية أو عدم معقوليتها تتوقف على إمكان تأمين تلك الأفعال (التحقق من صحتها) ببداية أو عدم تأمينها (٢١) يقول هوسرل : (أى شعور ، بدون استثناء ، إما أن يوصف هو ذاته - سلفا - باعتبار أنه بداية .. أو أنه يملك اتجاهها ماهويا نحو تحول إلى ألوان عطاء توضع بالأصالة ... ومن ثم نحو تأليفات التحقق التى توجد -على نحو رئيسى- فى نطاق أنا أستطيع (٢٢) .

فالعقل - عند هوسرل - لفظ قابل لأن ينطبق على جميع الأفعال القصدية وهكذا يمكن أن تتحدد الأفعال القصدية : أفعال الانفعال والمشيئة والنضال ، اتخاذ القرار على أنها معقولة أو أنها ليست معتمدة على البداية الخاصة بها فمفهوم العقل ليس محدودا ، قاصرا ، كما كان عند هيوم ، بل يتقاطع مع جعله النشاط القصدى .

وأخيرا رأى هوسرل تفسير هيوم للانتقال مما هو كائن إلى ماينبنى غير ذى تأثير بسبب أنه نمط من التفسير التجريبي ، وأسلوب نمطى زائف فى تبرير المعايير ذلك لأن أى زعم معيارى أو تقويمى يحقق إلى المدى الذى يؤدي معه إلى نوع من الإجراءات البديهية التى تملئ الأفعال القصدية - موضع النظر - على نحو مطابق .

ويمكن أن نلاحظ بناء على هذه الانتقادات ، أن هوسرل رأى أن علم أخلاق تجريبى عاجز عن تفسير معنى المفردات الأخلاقية ، وبخاصة السمة المعيارية لها وليس بقادر على أن يمدنا بنوع الدفاع أو التبرير الذى يلائم صنع المزاعم التقويمية وكان يعتقد أيضا أن المصطلحين الرئيسيين عند هيوم - العقل والعاطفة ، يتصفان بالعفوية والغموض صار معهما تأسيس علم أخلاق دقيق وعلمى أمرا مستحيلا .

وعلى حين أن علم الأخلاق التجريبى ثبت أنه غير مرضى ، فلا يقدم علم الأخلاق العقلى منظورات أفضل فى بيان الخبرة الأخلاقية والأكسيولوجية رأى هوسرل أو كنت كان على صواب - على نحو دقيق - فى زعمه أن علم الأخلاق يلزم أن يملك أساسا قبليا ، بيد أن مفهوم القبلى عند كنت كان غير صحيح فى نظر هوسرل (٢٣) وأكثر من هذا ، فقد ترتب على القبلى عند - كنت نتيجتان : جعل علم الأخلاق مستقلا عن الخبرة على نحو بحيث دفع به فى اتجاه الشكلية الحاوية وكان قبلى لهذا مقيدا بالعقل ومستبعدا دور المشاعر والعواطف .

كانت النقطة الرئيسية عند- كنت - أنه لا يجب أن نبحث عن أساس الإلزام فى الطبيعة البشرية أوفى ظروف العالم الذى وضع فيه الإنسان ، بل قبليا فحسب فى مفاهيم العقل الخالص وكان يطالب بضرورة (وجوب) تأسيس أخلاق خالصة عندما تطبق على الإنسان لاستيعار أقل شئ من معرفة تتعلق بالإنسان نفسه ، بل تعطيه القوانين قبليا باعتبار أنه موجود ناطق فموضع الاهتمام هنا هو إيجاد أساس العنصر القبلى فى الحكم الخلقى - العنصر الذى يجعل القضايا التاليفية القبلية ممكنة فى الأخلاق - فى العقل ذاته فالقانون الخلقى يجب أن يتأسس - على نحو نهائى - فى هذا العقل ، دون الإشارة أو الرجوع إلى الأحوال الإنسانية بخاصة ذلك لأن

كنت رفض تمام إيجاد الأساس النهائي للقانون الخلقى فى الطبيعة البشرية وبالمثل فى أى ملمح من ملامحها أو فى أى عامل فى الحياة الإنسانية أو المجتمع فهذه الأسس المزعومة غير قادرة بوضوح - على تزويدنا بمبدأ الأخلاقية العام وكنت بتأسيسه القانون الخلقى على العقل ، تكون نظريته الخلقية غير متوافقة مع النظريات الوجدانية الحديثة فى علم الأخلاق ، فضلا عن رفضه للمذهب التجريى فى هذا الصدد .

ومما لاشك فيه أن صياغة - كنت - للقبلى كانت موضع نقاش كبير فى الفلسفة المعاصرة ، سواء فى مجال فلسفة العلوم أو الأخلاق والقيم .

أما القبلى عند هوسرل ، كأنه يتكشف فى المنظور الشارطى الظاهرى فحسب ، ويلزم أن تكون أى صياغة له من الاتجاه الطبيعى (التجريى) ناقصة ويجب أن تكون المعانى وعلاقاتها منطقة عمل القبلى . ومعنى هذا أن القبلى - عند هوسرل - مرتبط بأفعال منح - المعنى والملازمات القصدية الخاصة والمختصة بها . هذا ولا توصف المزايم القبلية - فى المنظور الظاهرى - عن طريق المعايير التجريبية (الاستقرائية) أو المنطقية ، بل عن طريق البدهة وهى ذاتها نمطا من الأداء القصدى بمواصفات محددة . ويشير هذا النظر إلى أن القبلى - عنده ليس بمستقل عن الخبرة ، بيد أنه مستقل عن الخبرة التجريبية أو الخبرة منظورا إليها فى الموقف الطبيعى . على العكس ، إننا على العكس ، أننا نميزه وبتأسس على النسق القصدى للخبرة . وكان يرى أن نسقا كهذا أمر رئيسى فى المنطق وعلم الدلالة ، وهو سابق عليهما .

وتصير المزايم (الأقوال) القبلية عن المعانى وعلاقاتها ممكنة بسبب امتلاك تلك المعانى سمات مستقلة خاصة بها يمكن أن توصف وتصاغ (توضع) فى عبارات مشروعة . ونعلم أن الاهتمام المحورى فى ظاهريات هوسرل المتعالية هو إيضاح البنية القصدية القبلية للخبرة . فالأخيرة ، بلغة كنتيه ، هى الشروط المتعالية التى تجعل الخبرة ممكنة أو ذات معنى . وعندما يطبق هذا النظر على الأخلاق والقيمة يتبين لنا اهتمام - هوسرل - بإيضاح الشروط المتعالية التى تجعل الدلالة (المعنى) الأخلاقية والأكسيولوجية (القيمة) ممكنة .

فعلم أخلاق علمى قبلى هو ببساطة ، علم أخلاق ينفذ بأسلوب ظاهرى دقيق . لذلك رفض هوسرل قبلى كنت بخطوطه الشكلية ، كما رفض استبعاد المادة أو المضامين من القوانين الأخلاقية ، وهو استبعاد يستند إلى افتراضى فى كنت أن أى تحديد مادى للإرادة لا بد وأن يكون تجريبيا وسببيا^(٢٤) ورأى هوسرل أن تحليل كنت للدوافع والدافعية ناقص ، وأكد على أن فعل مشيئه بدون موضوع يراد لهولغو (بلامعنى)^(٢٥) ذلك أنه عندما ينظر إلى الدوافع على أنها أفعال قصدية ، دون النظر إليها كجزء من العالم الطبيعى ، يكون فى وسع المرء أن يرى - عندئذ - توجه أفعالنا الإرادية نحو القيم باعتبار أنها موضوعات قصدية . وكان يرى أنه توجد طرق أخرى لتفسير السمة الرابطة التى تتصف بها المعايير والمبادئ عندنا ، وهى طرق لم تكن ميسورة لكنت . ويكون الكشف عن هذه الطرق من مهام الظاهريات .

هذا وقد أعاب - هوسرل - على - كنت - رآية غير الصحيح في الانفعالات والعواطف ، عندما نظر إليها على أنها تجريبية وجزء من عالم الظواهر لقد غفل كنت (باستثناء الاحترام) رؤية أن المشاعر قصدية ، ويمكن تقديرها عن طريق البداهة الخاصة بها . وزعم هوسرل أنه إذا استبعدت المشاعر من علم الأخلاق ، فلا بد وأن تفقد المضامين الأخلاقية بخاصة المعنى الخاص بها .

ويتضح لنا ، الآن ، من نقد هوسرل - هيوم - وكنت - أنه قد صاغ مفهوم جديدا لطبيعة علم الأخلاق ووظيفته ، وبخاصة منذ أن طالب بأن يكون علم الأخلاق علمى وقبلى^(٢٦) ويشتمل لفظ علمى - عنده - على مطالب ابستمولوجية صارمة تتعلق بنوع المزاعم (الأقوال) التى يمكن أن تقبل ، ولكن يكون الزعم علميا ، فلا بد وأن يؤمن عليه ببداهة على نحو مستقل ويسرى هذا الشريط على الافتراضات والقناعات ، والتأملات النظرية من أى نوع . وعندما يطالب هوسرل - بعلم أخلاق قبلى ، فإنه لا يقصد أن يتخضع جميع المزاعم لمعايير الشمول والضرورة الشكلية ، بل يعنى أن يختص علم الأخلاق بإيضاح البنية القصدية الرئيسية للخبرة التى تحدد سلفا مسار الخبرة فيما بعد ومن ثم أسبقية تلك البنية^(٢٧) .

والمهمة الرئيسية فى علم الأخلاق -عنده- أن يوضح الأفعال القصدية الرئيسية والملازمات الخاصة والمختصة بها وأن يحدد طبيعة الروابط القصدية - القائمة بينها فمدار الاهتمام فى علم الأخلاق - عنده - هو معنى الخبرات الأخلاقية والاكسيولوجية بقدر ما تنبع (تظهر) عن الأفعال القصدية المتنوعة المتضمنة فى تكوين تلك المعانى وكان يرى أهمية أن نتعقب وعن فهم القيمة الحالية عندنا حتى تبلغ الشروط الأصلية الخاصة بها وأن نختبر مشروعيتها ، وبالمثل مشروعية طريق التقويم (التكوين) الذى سلكته لأجل ذلك طالب هوسرل بأن تبني الفلسفة الأخلاقية منهج الظاهريات لكى تصيغ معايير الصواب التى تتعلق بهجلة الأفعال القصدية .

ويشتمل علم الأخلاق عن هوسرل على مساحات بحث رئيسية : التحليل الظاهرى لأصول القيمة اكسيولوجيا شكلية وأخرى مادية وممارسة شكلية وأخرى مادية^(٢٨) .

ويندرج تحت التحليل الظاهرى لأصول القيمة الدراسات المؤسسة حول الشروط المنشأ التى تنبع عنها القيم وهى : أفعال الانفعال القصدية وملازماتها ، آفاقها ، تقويمها وبدايتها وتبنى الاكسيولوجيا الشكلية - والمادية على دراسة القيمة على نحو ما حللت ظاهريا وتختص الاكسيولوجيا الشكلية بالقوانين والمبادئ القائمة بين الأفعال القصدية وموضوعاتها^(٢٩) ويقال إن المنطق الشكلى قد أفاد هوسرل عندما حاول صياغة قوانين متنوعة تنطبق على القيم ، والمقارنة بينها ، تدرجها ، وترتيبها على نحو هرمى فلا أكسيولوجيا الشكلية (الخالصة) تقدم عالم قيم مرتب على نحو هرمى ، على حين نمذنا الاكسيولوجيا المادية بمضامين تلك القوانين والمبادئ.

وتكمل الممارسة الشكلية والمادية تقسيم عمل علم الأخلاق عند هوسرل ، وتشكل منطقة بحث ذات اهتمام كبير من جانب الدارسين^(٣٠) وتؤدي دراسة أفعال التقويم (Valuing acts) إلى إنتاج البحوث الملازمة لها والتى

تتعلق بالممارسة الشكلية والممارسة المادية . وتتناول الأولى إيضاح معايير فعل المشيئة الصحيح ، والنضال ، وعناصر الواجب الموضوعي ، ومحددات المبدأ الأخلاقي الأعظم علواً ، (الأمر الجازم) الشكلية . وتختص الممارسة المادية بإمدادنا بالمضامين المادية الخاصة بمعايير القيمة والإلزام ، تقوم الذات الأخلاقية والمجموعة الأخلاقية ومضمون الأمر الجازم .

وتوصف القيمة - في التحليل الظاهري لها - بأنها الملازم الموضوعي (القصدي) يفعل انفعال قصدي^(٣١) فالقيمة ليست - في هذا النظر - بخاصية تجريبية ولا بخاصية منطقية ، بل هي الموضوع القصدي لفعل انفعال قصدي فالقيم يبني الخبرة ، عندما ترى تلك الخبرة فينو ميولوجيا في المنظور الطبيعي ، يتجه الاهتمام إلى أحداث في العالم التجريبي ، ولا يستطيع المرء أن يجد القيم كجزء من نسيج العالم^(٣٢) وترتب على هذا ، أن ترى القيم على أنها ذاتية والأمل وجوداً أما من وجهة النظر الظاهرية ترى القيمة كموضوع يقوم (يبني) ويكون لها نفس الاستقلال كموضوعات المكونة في مساحات أخرى ، كمجالات المنطق ، والعلم والفن وغيرها ويمكن للقيمة من حيث هي كذلك أن توصف بأمانة وأن تؤمن علاقاتها بالبنى الأخرى الموضوعية في المزايم ببداهة فالقيم كموضوعات قصدية يبني للخبرة مستقرة (ثابتة) نسبياً ، ويمكن أن تدرس في تطور تكوينها وبعبارة أخرى ، يرى هوسرل أن للقيم تاريخ يمكن إيضاحه على نحو ظاهري .

وقد يقال إن توصيف القيمة بأنها الموضوع القصدي لفعل انفعال قصدي أمر واضح ، بيد أنه توجد مسائل أخرى أقل وضوحاً لا بد وأن تواجه الباحث عندما يفحص القيمة بالأسلوب الظاهري مثل : هل كل موضوع فعل انفعال قصدي هو قيمة ؟ ألا تقع في أخطاء بسبب قلب الانفعالات عندنا الأمر الذي يجعلها عرضة لإمكان عدم الثقة فيها ؟ أيلزم أن يوجد تميز بين ما هو ذو قيمة ، في الظاهر ، وبين ما هو ذو قيمة على نحو أصلي وحقيقي ؟

ومن المفيد - في إيضاح مسألة التفرقة بين الانفعالات الصحيحة وغير الصحيحة - أن نعرض لمسألة البداهة . فقد يخذع الفلاسفة في الظن أن الأفعال القصدية نواتج نهائية ، وغالباً لا يدركون واقعة أن تلك الأفعال يلزم أن نتعلمها ويمكن أن تعلم بشكل جيد أو رديء وهذا هو الحال في الانفعالات والعواطف بخاصة ، حيث تلعب العوامل الاجتماعية والحضارية دوراً هاماً فالاستجابات الوجدانية عندنا تختلف ، على نحو يمكن ملاحظته ، حتى عند الشخص الواحد ويمكن القول إن الخبرة والعقل قد يساعدان في تعديل تلك الاستجابات .

ويترتب على هذا النظر ، أن يكون من الواجب (واللازم) أن يطرأ تغير جذري على جملة نماذج الانفعال والنضال عندنا - فيما يختص بالأفعال القصدية التي تتعلق بالانفعالات (المشاعر) والكفاح ، إذا قدر للإنسانية المنهارة والمنقسمة - التي فقدت إيمانها بالعقل والتعقل أن تبقى حية وهكذا تخضع مشاعرنا وعواطفنا للتعديل والاختبار ويزعم هوسرل أن الموضوعات القصدية للانفعالات والنضال تخضع لنفس اختبارات البداهة مثلها قبل أي أفعال قصدية أخرى .

وإذا نظرنا إلى نتائج التحليل الظاهري للقيم على المستوى الماهوى (كما هو الحال عند سكير^(٣٣) مثلا) ، فإنه يبدو أن مزاعم - القيمة يمكن أن تؤمن ببداية ، وتتأسس كأقوال مطابقة بيد أنه من الواضح - منذ ظهور مصنفات تأملات ديكرتية والمنطق الشكلى والمتعالى فإن اليقين والمطابقة يتمايزان فعلى حين قد تدعى النتائج الماهوية أنها يقينية ، غير أنها قد تكون أقل مطابقة . ذلك لأن مهمة تحديد صدق مزاعم - القيمة تكون أكثر عرضة للزلل كلما انتقل الباحث من الظاهريات الماهوية إلى الظاهريات المتعالية ويمكن القول إن جميع علماء الظاهريات الكلاسيكيين الذين درسوا القيمة بالمنهج الظاهرى ظلوا فى تحليلاتهم على المستوى الماهوى بيد أنه يلزم أن تستخدم الظاهريات المقومة المتعالية مع إجراءات الاختبار الخاصة والمختصة بها كلما انتقل الباحث إلى فحص الوعى التاريخى وذلك لأن مزاعم - القيمة تبدو باعتبار أنها رواسب معنى تولت فى وعى - الحضارة عندنا ، ولا بد وأن تكون قد تأثرت بالآفاق المتنوعة التى وجدت فيها ولذلك يعتبر الإيضاح الظاهرى النسقى لتلك المزاعم مهمة معقدة ، يستلزم استخدام جميع إجراءات الاختبار الدقيقة الخاصة بالبداية التى صاغها هوسرل فى سنواته المتأخرة .

لقد صاغ هوسرل مفهوم البداية وأعاد صياغته وزودنا بنسق دقيق ومركب من الاختبارات لكى نثبت مزاعمنا . وتخضع جملة الأفعال الوجدانية والإرادية القصدية للتقصى الظاهرى واختبارات البداية . ويمكن أن ترى جملة سلاسل الأفعال القصدية من خلال ما إذا كانت تعدنا بتأليفات إثبات القاصد والمقصود . على نحو بحيث إذا بدا اختبار واحد غير كاف ، فيمكن أن يكمل بسلسلة من إجراءات التحقق الأخرى فالبداية فى هذا السياق هى وحدة العوامل القاصدة والمقصودة وحيث تكون البداية مطابقة فلا عناصر قاصدة غائبة (غير حاضرة) فى الخبرة المعاشة وتصير مسألة إثبات مزاعم - القيمة أكثر تعقيدا عندما ينظر الباحث إلى آفاق - القيمة وتحميل هذه الآفاق على معنى زعم - القيمة موضع النظر وبخاصة إذا وضع فى اعتباره أن لكل فعل قصدى ولكل ملازم قصدى له الآفاق الخاصة به ذلك لأن مزاعم - القيمة التى تصنع فى آفاق خصوصية بالبداية الملائمة لها ، هى أنفسها جزء من سياقات قصدية يلزم أن تفسر بالمثل ومن المسائل التى تستلزم إيضاحا ظاهريا - كذلك - مسألة علاقات حكم - القيمة الحالى عندنا بإطارات العمل داخل المجتمع وعبر التاريخ وهكذا تستلزم صياغة دلالة حكم قيمة واحد ومشروعيته إيضاحا أكبر بكثير مما كان يظن من السابق وذلك لأنه إذا كانت أحكام - القيمة اليومية عندنا هى رواسب المعنى الباقية على الحياة لأحكام - قيمة سابقة صنعت فى سياقات مختلفة وآفاق متعددة ، فإنه يكون من الواضح ، أن تقوم بعملية الإيضاح عبر مستويات المعنى المتنوعة التى قد بنيت فيها تلك الأحكام .

ومن الجدير بالذكر ، أن الخبرات الأصلية أنفسها قد لا تكون واضحة و متميزة بشكل كاف ومن ثم تستلزم إعادة تشكيل المعنى فى أحكام - القيمة ، ويستلزم الأمر - فى هذه الحالة تعديل الأفعال القصدية ذاتها فقدرتنا

على عمل (صنع) تقويمات خلقية وقيمة صحيحة تتوقف إلى حد كبير على قدرتنا على أن نتعامل فى مجال المشاعر الأفعال الإرادية (العزم) بطريقة بحيث تسمح بتعديل أفعالنا القصدية وتغيرها حتى يمكننا إصدار أحكام قيمة أكثر مطابقة .

والحق إن هوسرل قد أمدنا بمشروع كبير يحتاج إلى أن يتحقق ، وليس بمنتج نهائى وسوف يحتاج تنفيذ مشروع كبير كهذا إلى بحث تعاونى مكثف من جانب علماء الظاهريات^(٣٤) .

فى مذهب الممارسة المادية عنده ، يوضح هوسرل مسألة الذات الأخلاقية وطريقة تقومها ترى الذات الأخلاقية ، أول كل شئ ، على أنها ذات صاحبة خبرة قصدية^(٣٥) شخص يقوم بأفعال قصدية تتعلق بالاعتقاد ، الانفعال ، الكفاح ، المشيئة ، الرغبة ، وماشابه ذلك ولجميع هذه الأفعال موضوعاتها القصدية ذات السمة المعيارية الرابطة فالأنا - عنده - ليست القطب الخاوى من الخبرة ، بل نصير عينية عبر تنفيذ الأفعال القصدية^(٣٦) فالأنا تتخذ ، مع كل فعل جديد ، معانى جديدة كجزء من نسق يتنافى . فالذات الأخلاقية تكون لأجل ذلك - فى حالة مستمرة من الصيرورة . ويكون من مهام علم الأخلاق أن يوضح هذا التقوم المتصل .

وكما تتكون الذات الأخلاقية ، فكذلك يتقوم عالمها الملازم لها ، وهو العالم المحيط بها ، عالما الاجتماعى ، عالم المعاملات - اليومية التى تقصد إليه ، وليس بعالم الفزياء مثلا ، الذى يتقوم (يبنى) فى أفعال قصدية مختلفة تماما . فالعالم الذى نعيش فيه عالم عملى ، عالم تشارك فيه بسبب مقاصدنا المتشاركة ، وهو مملوء بالقيم ، وذلك لأننا كائنات تنفعل (تشرع) وتقوم أى تصدر أحكام - قيمة مثلما تفكر وتدرك وتواجه النظريات الطبيعية فى مجال الأخلاق والقيم مشكلة حقيقية فى فحص القيم ، وذلك لأن العالم الطبيعى التجريبي الذى تستند إليه هذه النظريات خال من القيم ، فضلا عن أنها قد استبعدت إسهامات الذاتية على مستوى الفرد والمجموعة المتشاركة كجزء من المنهج التجريبي فى المنظور الفينومينولوجى يتعامل المرء مع عالم مقصود مملوء بالقيم ، يلزم أن يكشف عنها وأن يفسرها .

ولما كانت الذات الأخلاقية وعالمها نواج متقومة (تتكون) ويجرى عليها التغيير بصفة مستمرة ، ولما كان كل فعل قصدى جديد يساهم فى صنع الذات وعالمها المقصود ، فانه يلزم رؤية أن عالما كهذا يدرك بطريقة مختلفة إلى حد ما عند أناس ذوى شخصية مختلفة وهى مسألة ذات أهمية فى علم الأخلاق وتبقى مسألة فحص مشروعية رؤية العالم الذى نتقاسمه ومشروعية القيم التى ننسبها إليه ، والأكثر من هذا مسئوليتنا عن التمسك بتلك الآراء وتفقد إنجازات الذات الأخلاقية المعنى الخاص بها ، إذا لم يكن فى مقدورها أن تتأسس ببداية ذلك لأنه إذا مضت المزاغم المعرفية والقيمة والتقويمية عندنا دون مراجعة وإثبات ، فقد تكون أحياء فى عالم تركيبى أو عالم من الأحلام . وجدير بالملاحظة أن هوسرل كان معنياً باختبار كل زعم لديه ، وذلك لأنه رأى - بوضوح - مسئوليته عن تقويم نفسه كشخص وتقوم عالمة الاجتماعى والأخلاقى الذى يحيا فيه وقد شغلت مسئوليته كذلك مسائل واسعة فى تفكير هوسرل وعمله.

وفى ضوء ماسبق يمكن القول إننا مسئولون عن الطريقة التى نرى بها العالم ومسئولون عن الطريقة التى تنشأ بها المشاكل أمامنا وكان هوسرل يرى التحديد- الذاتى للأنا كجزء من التحديد - الذاتى للحضارة ذاتها^(٣٧) فكما نعيش ، فإننا نتحرك تجاه أنموذج المجموعة الأخلاقية أو نبتعد عنه ، وهو أنموذج رآه هوسرل كعالم أخلاقى^(٣٨) ، مجتمع أشخاص ذوى مقاصد مشتركة ، كل شخص فيه قادر على تحقيق المطابقة ، وكل يعمل بمعايير فعل المشيئة الصحيح ، والتفكير الصحيح ، والكفاح الصحيح وهو أنموذج تدفعه أفعال حب ، وهى أفعال قصدية ذات سمة خاصة تتجه إلى الأشخاص الأخرى ، على نحو بحيث يتحقق مجموعة أخلاقية حقيقية أصلية .

ويلاحظ أن هذا المعنى قريب - من بعض الأوجه - من الصياغة الثالثة للأمر الجازم الحلقى عند كنت ، التى نختصنا على أن تعمل على نحو بحيث نحقق مملكة الغايات .

وقد يظن أن هذا النظر الظاهرى يتسم بالمثالية ، ويتضمن اعتراف هوسرل بأن عالمنا كما هو عليه - بعيد عن أنموذج العالم الأخلاقى بل قد يعترض على هذا المطلب الأخلاقى بقولنا أن كل شخص يحيا فى عالم ناقص أقل من العالم الكامل ، بل غالبا مايعيش فى وسط مريض وغير حقيقى غير أنه ، مع هذا فى موقف كهذا ، تكون المطالب الأخلاقية من الشخص واضحة تماما يكون من الواجب عليه أن يتوافق فى جميع أفعاله ونضاله مع معايير التفكير الصحيح والأنفعال الصحيح والعزم الصحيح ، وهى المعايير التى تتأسس ببداية على نحو آمن ومعنى هذا أن من الواجب على الشخص أن يسعى إلى أفضل تنمية أخلاقية وقيمة ممكنة لنفسه ولجموعته فى الظروف التى يحيا فيها^(٣٩) .

وهكذا يكون هوسرل قد صاغ برنامج عمل علم الأخلاق والقيم لقد رسم لنا خطوط البحث والتساؤل الرئيسية بوضوح معقول ، غير أن المهمة الباقية - مهمة إخراج هذا البرنامج إلى حيز التنفيذ - هى المهمة الصعبة ، وذلك لأنها تستلزم جهودا مشتركة للقيام بالتحليلات الأكثر تفصيلا من جانب علماء الظاهريات . ومع هذا ، فإن مشروع هوسرل يطرح أنموذجا من أجل المستقبل ومراجعة الحاضر ، ويعطينا أساس توسيع معنى المسئولية المحدودة عندنا بما يجعلها مسئولية أخلاقية مشتركة .

هوامش :

(١) د. قدريه إسماعيل - الجذرية فى ظاهريات هوسرل طبعة ١٩٨٥

1 - Henry Sidgwick, *The Methods Of Ethics*, 7th ed (London: Macmillan, 1907), chap. 3.

2 - Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Q. Lauer (New York : Harper Torchbooks, 1965), P. 156 .

- 3 - Ibid, P. 157 .
- 4 - Ibid, P. 158 .
- 5 - Edmund Husserl, **The Crisis of European sciences and Transcendental phenomenology**, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University press, 1970) Pt. I .
- 6 - Ibid, P.8 .
- 7 - Ibid, P.
- 8 - Ibid, PP. 12, 13 .
- 9 - Ibid, P. 16 .
- 10 - Ibid, P. 17 .
- 11 - Ibid, P.
- 12 - Edmund Husserl, **Ideas. General Introduction to pure Phenomenology**, trans. W.R. Boyce Gibson (London: George Allen & Unwin, 1958), see sec. 4, chap. 2, and Husserl, **Formal and Transcendental logic** trans. D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), sec. 50 .
- 13 - Edmund Husserl, **The Crisis, Appendix IV: Philosophy as Mankind's Self - Reflection the self- Realization of Reason**, PP. 335 - 341 .
- 14 - Edmund Husserl, **Phenomenology and the Crisis of philosophy**, P.150 .
- 15 - Alois Rorty, **Husserl's ethische untersuchungen** (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), PP. 37 - 60 .
- 16 - David Hume. **Treatise on Human Nature** (Oxford : Clarendon Press, 1958), P.XX.
- 17 - David Hume, **An Enquiry Concerning human understanding**, ed. Selby Bigge) PP. 83-84 .
- 18 - David Hume. **An Enquiry Concerning the principles of Morals**, ed Selby - Bigge) PP. 285 - 286 .
- 19 - A. Roth, secs. 18 - 22 .
- 20 - Edmund Husserl. **Cartesian Meditations**, Haus. Dorion Cairns (The Hague : Martinus Nijhoff, 1960). third meditation.
- 21 - Ibid., sec. 25 .
- 22 - Ibid.
- 23 - A Roth, P. 42 .
- 24 - Kant, **Kant's Critique of practical Reason**, trans. T. Abbott ed. (New York: Longmans, Green, 1954), P. 107 .

- 25 - Roth, sec. 40 .
- 26 - Ibid., sec. 23 .
- 27 - Ibid., secs. 1-2 .
- 28 - Ibid., sec 26 .
- 29 - Ibid., secs. 27 - 40 .
- 30 - Ibid., secs. 42 - 54 .
- 31 - Husserl, Ideas, P.122, Roth, sec. 26 .
- 32 - J.H. Mackie Ethics: **Inventing Right and wrong**, P.15 .
- 33 - Max Scheler, **Formalism in Ethics and non-formal Ethics of values**, trans. Manfred Frings and Roger h. Fuuk (Evanston: Northwestern university press, 1973), p.99.
- Max scheler, **Man's place in nature**, trans. Hans Meyerhoff (New york : Noonday press, 1961), P.54 .
- 34 - J.N. Findlay, **Axiological Ethics** (london: Macmillan, 1970). Chap. 5 .
- 35 - Roth, sec - 49 .
- 36 - Ibid., sec. 49 .
- 37 - Ibid., secs. 51 .
- 38 - Husserl. Crisis. app-4 "philosophy as Mankind's self - Reflection, the self - Realization of Reason.
- 39 - Roth, sec . 54 .
- 40 - **Phenomenonlogy and philosophical understanding**, edited by EDO PIVCEVIC, (Cambridge university press) , ed. 1975.

مراجع عربية :

- (١) د.أ. توفيق الطويل - فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها . الطبعة الرابعة ١٩٧٩ (دار النهضة العربية) القاهرة .
- (٢) د.أ. زكى نجيب محمود - ديثند هيوم - طبعة ١٩٥٨ (دار المعارف) القاهرة .
- (٣) د.أ. نازلى إسماعيل - الإنسان والقيم - طبعة ١٩٨١ .

المدينة الفاضلة

بين أفلاطون والفارابي(*)

الاستاذ / سعيد زايد

الدولة المثلى فى نظر أفلاطون ليست إلا الإطار الأمثل للحياة الخيرة . وهذه الدولة المثلى لا يتحقق وجودها إلا بهدى الفلسفة والحكمة ، كما تحتاج الشهوات إلى إثارة العقل . وهذا لا يكون إلا إذا حكمت الأقلية الصغرى التى تهتم بالتأمل والفهم . الأقلية التى تدع السوق والميدان ، وتنسى الدنيا وما فيها فى ملكوت الفكر ، الأقلية التى تكون إرادتها نورا لأنارا ويكون غرضها الحقيقة لا السلطان . فما لم يصبح الفلاسفة ملوكا ، ويصبح الملوك والأمراء حائزين لروح الفلسفة وقوتها ، ومالم تجتمع الحكمة والزعامة السياسية فى رجل واحد ، لا يستطيع الدولة أن تشفى أدوائها ، ولا الجنس البشرى .

وقد وضع شيخ (الأكاديمية) خطة للتعليم كانت تطبق عمليا فى (الأكاديمية) ، ولم يكن هدفها إلا تكوين الصفوة (الحكام) التى ستتولى الحكم وتربية عقول السياسيين ، ووضع منهاجا دقيقا لتخريج الفلاسفة فى كتابه (الجمهورية) ، وهو الكتاب الذى قال عنه « ول دورانت » إنه لمن أئمن الآثار التى يقتنيها البشر ، ففيه اتخذت الفلسفة أولا شكلا معيناً ، ولما أفاض عليها (أفلاطون) من عواطف شبابه الزاخرة المتنوعة ، بلغ بها قمة الإبداع العليا . وقال فيه « امرسن » : « احرقوا كل الكتب ففى هذا الكتاب غنى عنها » .

(*) تحية إلى من عرفت فضله وخلقه عن كذب حينما شاركته فى تحقيق جزئى : المخلوق ، والتوليد ، من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار الهمداني . وشاركته أيضا فى إخراج : « المعجم الفلسفى » لمجمع اللغة العربية . عرفت فيه الخلق القويم ، فأهديت له بحى عن المدينة الفاضلة .

وضع (أفلاطون) منهاجا يستهدف الجمع بين العناية بتدريب البدن ، والعناية بهتذيب النفس ، أى بين قوة الجسد من ناحية ، ولطف الحس ورهافة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى ، وسبيله فى ذلك هو الاستيلاء على كل الأطفال الذين هم دون العاشرة ، حفظا لهم من اقتفاء آثار كبارهم الذين يفسدون فى الأرض ، وأملا فى إنشاء الفردوس الأرضى . يهيا لهؤلاء الأطفال التعليم العام بما فيه من مساواة للحصول على التهذيب ، ويراقبون مراقبة دقيقة لاكتشاف السن التى تلمع فيها عبقريتهم ، والتعليم يكون بدنيا أيضا فى السنوات العشر الأولى ، فلا بد أن يكون فى كل مدرسة دار وميدان للألعاب الرياضية كى تخزن فى أجسام الأطفال صحة تجعل الطب فنا يستغنى عنه ، وكى نكوّن الجمهورية من أفراد أصحاء وإذا كان التمرين الرياضى ينمى فى الإنسان الصحة ، فإنه يلزم الحصول على طبيعة لطيفة تدعمها شجاعة عظيمة ، والاثنان لا يجتمعان إلا بالموسيقى ، فهى وحدها تحل هذا المشكل المعتمد ، فبالموسيقى تتعلم النفس الإيقاع والاتساق ، وينشأ فيها ميل إلى العدل ، إذ لا يستطيع من كان ذا نفس متسقة أن يكون متعديا فالموسيقى تهذب الأخلاق ، ولها أثر كبير فى الحياة الاجتماعية والسياسية ولكن يجب عدم التماذى فى الموسيقى كى لا تفسد النفس ، فإذا كان التماذى فى الألعاب الرياضية - يجعل الإنسان كالوحش ، فإن التماذى فى الموسيقى يلينه ويضعفه فالجمع بين الاثنين من حسن التوفيق ، ولذا فمن الواجب عدم إنفاق الوقت فى تعلم الموسيقى متى تجاوز الفتى سن السادسة عشرة . وجدير بالذكر أن الموسيقى التى يقصدها (أفلاطون) ليست الأنغام فقط ، بل عرض الموضوعات التى لا يفهمها الفتى فى قالب يستهوى كالعالم الشعرى مثلا . وحتى هذه القوالب يجب ألا يرغم الفتى على حفظها . يقول (أفلاطون) : « فيجب الاعتناء بتلقين تلاميذنا بطريقة غير إجبارية .. لأنه لا يجوز أن يمزج تهذيب الحر بشئ من ملاسبات الاستعباد .. إن إرغام الجسد على الأعمال الجسدية لا يحدث تأثيرا فى الجسد . أما فى أمر العقل فلا يتأصل علم فى الذاكرة إذا أتاها بطريق الإرغام . فيجب إعطاء الدروس للأحداث بأسلوب الألعاب والتسلية » وهكذا ، يصبح هؤلاء الفتية أساسا للدولة من الناحيتين النفسية والفسيولوجية ، ولكن هذا لا يكفى ، فقد أضاف شيخ (الأكاديمية) أساسا آخر - أساسا أدبيا - كى يعيش أعضاء المجتمع عيشة وثام فنفس الإنسان تنازعها الشهوات والرغبات ، ومن الأوفق إقناع أصحابها بالأى يطلقوا العنان لشواتهم ، وهذا لا يتأتى إلا بأن نمد القوانين الأدبية بسلطة من وراء الطبيعة فمن الواجب أن يكون لنا دين . فالأمة لا تكون أمة قوية إلا إذا كانت تؤمن بإله وإله (أفلاطون) سواء أكان قوة كونية أو سيبا أوليا ، فإنه إذا لم يكن مجسما فى شخص ، فلا يستطيع أن يثير فى صدور الناس رجاء أو عطفًا أو تضحية .

يقدم الأحداث بعد ذلك للامتحان فى الأمور النظرية والعامية ، ويكون الامتحان على طريقة تظهر المواهب والضعف فالذين يسقطون فى الامتحان يعملون فى مجال الصناعة والزراعة وكتابة الدواوين ، ومن يجتاز هذا الامتحان يقضى عشر سنوات أخرى فى التعليم والتمرن ثم يتقدم لامتحان آخر أصعب من الأول أضعافا مضاعفة ، فإذا سقط فيه عين فى منصب مساعد حاكم أو ضابط جيش .

ويخشى أفلاطون من أن يجتمع هؤلاء مع العمال فيؤلفون دولة مصدر سلطتها الأكبر كثرة العدد ، فيلجأ إلى الدين ليقنع هؤلاء الشباب أن تقسيم الدولة إلى هذه الأقسام منزل لا يتغير ، ويقص خرافة المعادن ، فإذا كان الناس جميعا إخوانا في الوطنية ، فبعضهم وضع في طبيئته ذهباً يمكنه من أن يكون حاكماً ، وبعضهم وضع في طبيئته فضة ليكون مساعداً للحاكم ، وبعضهم وضع في طبيئته نحاساً وحديداً ليكون عاملاً ، وقد يلد الذهب فضة أو نحاساً ، وقد تلد الفضة ذهباً أو حديداً ، وقد يلد الحديد أو النحاس ذهباً أو فضة ، فيذهب كل إلى مكانه الصحيح في المجتمع .

بقى لدينا من يجتازون الامتحان الأول والثاني ، هؤلاء نعلمهم الفلسفة ، وهى تقوم على عمادين : التفكير الصافى الصحيح ، أى ما وراء الطبيعة ، والحكمة فى الحكم ، أى السياسة . ومدة الدراسة خمس سنوات يقضونها فى تعلم كيفية تمييز الحقائق وراء الصور ، ثم خمس سنوات أخرى يقضونها فى تعلم تطبيق هذا المذهب على شئون الناس . ولا يكتفى شيخ (الأكاديمية) بذلك بعد أن بلغ حاكمه الفيلسوف خمسا وثلاثين سنة ، ولكنه يلزمه بالنزول من قمم الفلسفة إلى ظلمات الكهف ، إلى عالم الناس والأشياء . فالنظريات والمذاهب العامة لا تنفع إذا لم تمتحن فى عالم الواقع ، فيجب أن يخوض الفلاسفة معمعة الحياة ، يتعلمون من كتاب الحياة متنافسين مع التجار والصناع مصطدمين برجال الحيلة والدهاء ، لمدة خمسة عشر عاما ، فيفشل البعض ويفوز البعض الآخر : والفائز هنا يكون قد بلغ الخمسين من عمره ، هذبته الحياة والحكمة ، فيصبح بذلك حاكم الدولة المثلى ، لا يعمل لهؤلاء إلا عمل الحكم ، فهم الشارعون والمنفذون والقضاة فى آن واحد ، لا تربطهم القوانين المسنونة إذا رأوا أن تغير الأحوال يقضى بتغير القوانين ، فركن حكمهم هو « المعرفة المرنة » .

وخوفا من أن يجرفهم تيار السلطان فى ميدان البطش بالضعفاء والسطو على أملاكهم ، جعل شيخ (الأكاديمية) الحياة اشتراكية فى طبقهم ، فحرم عليهم امتلاك عقار خاص أو امتلاك مخزن ، ولهم أن يتقاضوا من الأهلين دفعات قانونية أجرة خدمتهم ، بحيث لا يحتاجون فى آخر العام ولا يستفضلون ، ولتكن لهم موائد مشتركة كما فى ثكنات الجنود ، ويخبرون بأن الآلهة ذخرت فى نفوسهم ذهباً وفضة سماويين ، فالحاجة بهم إلى مادون ذلك ، لا يتزوجون فالنساء جميعهم مشاعا لهم ، ولا يعرف والد ولده . ويتصور أفلاطون بذلك أن كل ولد يكون أخا لكل ولد آخر . وهكذا تكون الشيوعية التى قال بها خاصة بطبقة الحكام فقط .

والحاكم قد يكون رجلا أو امرأة ، فأفلاطون لم يقصر اجتياز امتحاناته على الرجال فقط ، وهكذا تصبح الدولة مكونة من حكام يجمعهم ويدافع عنهم الجند ، والقاعدة العريضة من الشعب هم طبقة العمال والتجار . وهذا مبنى على كلامه عن النفس البشرية ، فقد قسم قواها إلى ثلاث : الشهوانية ومركزها البطن وفضيلتها العفة ، والغضبية ومركزها الصدر وفضيلتها الشجاعة ، والفكرية ومركزها الرأس وفضيلتها الحكمة أو التأمل وكما أن الفرد لا ينصلح حاله إلا إذا تغلبت القوة الفكرية على القوتين الأولىين ، فكذلك المجتمع لا يستقيم أحواله إلا إذا تغلبت الطبقة الثالثة ، أى طبقة الفلاسفة ، على الطبقتين الأخريين ، فهم الذين اختصهم الله بحاسة سادسة ، فوق الحواس الخمس العادية ، هى القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وتفهم المعقولات الصرفة بطريق الإشراق ،

أى من غير جهد ولا عناء . فالأرواح - فى رؤية - كانت تعيش فى عالم آخر غير عالم الحس هذا ، ولما هبطت إلى الأرض نسيت ما كانت فيه ، وهذا ينطبق على جميع الناس إلا الفلاسفة ، فإن أرواحهم قد تتذكر هذه المعقولات إذا مر عليها ما يذكرها بها فى عالم الحس .

وهكذا تحكم الطبقة العليا فى دولة (أفلاطون) المثالية الطبقة الدنيا ، أى طبقة الصناع والتجار والزراع ، بواسطة الطبقة الثانية وهى طبقة الجند أو طبقة المحاربين ، فالعقل ينسب فى دولته إلى طبقة خاصة تعلق على طبقة الشعب ، وتأتى بعده النفس أو القوة المحركة . والفيلسوف هو أرفع أنواع الشخصية الإنسانية ، فهو يزهد فى المال ، وينظر إلى الحكم على أنه خدمة لا انتفاع .

ونحن إذا تأملنا فى الأسس التى وضعها (أفلاطون) لبناء مدينته الفاضلة ، كدنا أن نميل مع رأى بأنها صورة خيالية لأنموذج عقلى مجرد ليس المقصود منه معالجة مشئون الواقع أو المساعدة على حل مشكلاته ، بيد أننا نجد نصوصا فى « الجمهورية » تشهد بأنه كان فى ذهنه أنماط معينة صادفها فى تجربته الفعلية التى مر بها فى رحلاته المختلفة وخاصة فى كريت واسبرطة ، وفى محاولاته الدائبة فى صقلية ، التى هى تطبيق لهذه الفلسفة فى ميدان السياسة الفعلية ، وعلى كل حال فإن (أفلاطون) لم يحبس نفسه فى برج ، وتناول قلمًا وخط به على القرطاس معالم مدينة فاضلة ورسم به أسسها ، بل أن هذا التفكير جاء نتيجة لمخاضات ومجادلات جعل بطلها الأول أستاذه (سقراط) وأجرى على لسانه كل ما أراد أن يقول ، فهى نتاج صراع فكرى بينه وبين حواريه ، أراد منه أن يصقل تجربته ويهذب مشاهداته السياسية ويأخذ من كل بستان زهرة ، ويجمع من هذا وذاك ثمارا عطرة ، ويكون منها بناء مثاليا فى حكم المجتمع المثالى ، ويحقق للناس - حسب رأيه - جنة فى أرض الواقع . فأفلاطون أول من قال بنظرية اجتماعية تاريخية واضحة المعالم فى تاريخ الفكر الغربى ، فقد حاول أن يتعمق من وراء الرقائع إلى القاعدة أو القانون العام ، وتجاوز الوصف إلى التعليل والتفسير . صحيح أنه عاد فى كتابه القوانين ورأى استحالة تحقيق ما رآه فى الجمهورية ، إلا أن هذا الرأى لا يعنى أنه كان يتيه فى مجالات الخيال ، بل أنه لايزيد عن صدمة من صدمات الواقع .

كانت السياسة ، إذن ، موضوعا رئيسيا اهتم به (أفلاطون) وكانت الآراء التى قال بها فى جمهوريته انعكاسا لأنماط كانت موجودة بالفعل أثرت فى تجربته الحية ، واستقراء من واقع الحياة اليونانية .

ويرى (أفلاطون) أن العدل لا يتحقق إلا إذا وقفت كل طبقة عند الحدود التى رسمت لها والتى تؤهلها لها طبيعتها فالتعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، يجر على الدولة أوخم العواقب ، فيجب أن يقف الحاكم دون ذلك ، كى تستقر الأوضاع . وهكذا نرى فى شيخ الأكاديمية عدوا لدودا للديمقراطية ، نصيرا متحمسا للأليجاركية ، ولكن من الإنصاف أن نقول أن أفلاطون يسمح بانتقال أبناء الطبقات الدنيا إلى الطبقة العليا ، فأبناء الصناع مثلا قد يكونون جنودا بل حكاما ، إذا توافرت فيهم الشروط اللازمة فهو لا يقف جامدا دون تحريك طبقاته ، بل إنه يقول بنوع من الحركة الاجتماعية ، وذلك لا يتأتى الا بمراقبة سلوك الفرد

باستمرار ، كى تستطيع الحكم بانتقاله من طبقة إلى أخرى ، وإن كان فى ذلك صعوبة جمة تقف دونها المعايير والمقاييس التى يقاس على أساسها ، ومعرفة مدى جدارة الفرد بالترقى أو استحقاقه للهبوط .

ويظهر مما سبق أن العلم والمعرفة عاملان هامين فى تدبير شئون الحكم لا يصلح إلا إذا ارتكز عليهما ، لا على الثروة أو القوة المادية . وحاكم المدينة ليست له طبقة اجتماعية معينة ، بل من الممكن أن يكون منتشيا إلى أية طبقة ، ولكنه حاكم مطلق ، يكون بمثابة الوصى على المحكومين والراعى لهم ، يوجههم ، ويرشدهم باستمرار ، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم ليست علاقة مشاركة أو تبادل ، وإنما هى علاقة توجيه من جانب ، وطاعة وامتثال من الجانب الآخر فحسب ونحن نرى - مع الدكتور فؤاد زكريا - أن هذا النوع من الحكم إن أمكن تصوره فى حالة الحكام العاديين ، فإنه لا يمكن تصوره فى حكم الفيلسوف . فالفيلسوف عند (أفلاطون) هو قبل كل شئ مفكر باحث عن الحقيقة ، وليس شخصا « يملك الحقيقة » ، إنه فى حالة سعى مستمر ، وبحث لا ينقطع ، ولذا فإنه لا يقبل أن يكون راعيا للقطيع ، وموجها لأناس لا يملكون إلا أن يطيعوه ولذا فإن شيخ (الأكاديمية) لو كان متسقا مع نفسه لدعا إلى أن يكون الحكم ديمقراطيا ، ذلك لأن الأسلوب الديمقراطي هو أقرب أساليب الحكم إلى طبيعة الفيلسوف .

هذه هى السمات الرئيسية للمدينة الفاضلة عند (أفلاطون) فما هو موقف الفارابى من المدينة الفاضلة ؟ عرف المعلم الثانى المدينة الفاضلة بأنها « المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة الحقيقية » وهذا التعريف نجده فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وقد بسط الفارابى آراءه الاجتماعية والسياسية فى كتابين هما : (السياسات المدنية) و (آراء أهل المدينة الفاضلة) . وبعد الكتاب الثانى من أشهر الكتب التى ألفها المعلم الثانى ، فقد كتبه فى أخريات سنى حياته ، وأودعه مذهب فى الحياة والكون ، ولخص فيه فلسفته النظرية والعلمية من ميثافيزيقا وأخلاق .

ولا يستطيع باحث أن ينكر أن الفارابى اطلع على « جمهورية » أفلاطون ، ولكن - من جهة أخرى - لا يستطيع منصف أن يقول إن مدينته جاءت تقليدا لجمهورية شيخ (الأكاديمية) صحيح أنه تأثر بأفلاطون إذ لا يملك من قرأ واطلع إلا أن يتأثر بقراءته واطلاعه ، وخاصة إذا كان الكتاب الذى قرأه من الكتب الأثيرة لدى نفسه و « الجمهورية » التى ترجمها من اليونانية حنين بن إسحق ، تحت اسم « كتاب السياسة » كانت من الكتب المحببة للفارابى ، إلا أنه فى مدينته الفاضلة كان ذا شخصية مستقلة ، وكان مبدعا ، وكان مستقلا عن شيخ (الأكاديمية) ، وكان متأثرا إلى حد كبير بالثقافة الإسلامية ، وبالسياسة التى كانت تسود البلاد الإسلامية فى حياته .

لقد شهد الفارابى اضطرابا عم أرجاء المملكة الإسلامية ، وشمل الحاكمين والمحكومين ، دويلات وإمارات ساء بينها التنافس ، وتناحرت بغية السيطرة والاستعباد ، وعناصر غير عربية من فرس وأتراك أمسكت بزمام الحكم وتنافست فيما بينها ، فكان الحكم لمن غلب ، وخلفاء ضعفاء لاحول لهم ولا طول يولون وهزلون حسبما تهوى

نفوس الأقوياء ، ومن الطبيعي أن يتبع هذا الاضطراب السياسى اضطراب اقتصادى واجتماعى ، فالسياسة والمال صنوان ، إذا فسدت السياسة تبعها كل ما يدور فى ذلك المال من صناعة وزراعة وتجارة .

ولعل هذا - كما نرى - هو الذى حدا بالفارابى إلى العزوف عن المجتمع واختيار العزلة فقد زهد المعلم الثانى فى المجتمع وعبر عن زهده هذا بقوله :

لما رأيت الزمان نكسا . . . وليس فى الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال . . . وكل رأس به صداع
لزمت بيتى وصنت عرضا . . . به من العزلة اقتناع

ولكن زهد الفارابى كان زهد فيلسوف يفكر ، تأمل فى أحوال الناس من حكام ومحكومين ورؤساء وتابعين ، فهده تفكيره - بعد حصيلة وافرة من الاطلاع ، وتأثر بالمجتمع الذى يحيا فيه ، وبالعقيدة الدينية التى يؤمن بها - إلى أن يخط على قرطاسه أسس مجتمع مثالى ، يشيع فيه الرخاء والطمأنينة ، وتعم فيه المساواة ، ويرفرف عليه العدل ، وينتفى فيه الظلم ، والمجتمع الذى أراده الفارابى ليس مجتمع المدينة الواحدة ، حتى ولا مجتمع الدولة الواحدة ، بل هو المجتمع الإنسانى كله ، مجتمع البشرية جمعاء فإن كان شيخ (الأكاديمية) قد حصر تفكيره فى نطاق دويلات المدن ، فإن المعلم الثانى كان يهدف إلى جعل العالم كله يخضع لحكومة واحدة يرأسها رجل دين ودنيا ، ويعد خليفة للرسول محمد صلى الله عليه وسلم .

ركز الفارابى على الحاكم ، فهو بالنسبة إلى المحكومين بمثابة الرأس من الجسد ، إذا صلح صلح جميع الناس ، وصلاح الحكم ، ويحدث عكس الأمر إذا فسد ، وهو بالنسبة إلى المحكومين أيضا بمثابة القلب من الجسد ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث الرجاء . فرئيس المدينة هو واضع النواميس والشرائع ، هو المعلم والمرشد والمدير ، ذلك لأن الفطر تختلف بين كافة البشر ، فمن أوتى فطرة قوية ، وحصل على السعادة ، يقف موقف المعلم والمرشد لمن لم يعلم السعادة من تلقاء نفسه . فالسعادة التى تحصل للناس فى الدنيا والآخرة ، وضع الفارابى أسبابها تحت أربعة أجناس : فضائل نظرية « هى العلوم الأولى ، أى المبادئ الأولى للمعرفة » وفضائل فكرية « وهى « أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس » كما يذكر المعلم الثانى فى كتابه « تحصيل السعادة » وفضائل خلقية ، وهى فى مرتبة تالية للفضائل الفكرية ، وفضائل عملية ومن هذه الفضائل ما هو كائن بالطبع ، ومنها ما يكون بلا إرادة ، وبالتعليم والتأديب تحصل الفضائل المختلفة فى الأمم ، فالأول طريق للفضائل النظرية ، والثانى طريق للفضائل الخلقية والصناعات العملية ، ويحصل الأول بالقول فقط ، أما الثانى فيحصل أحيانا بالقول وأحيانا بالفعل ومن يقوم بمهمة التعليم والتأديب ، معلم أو مؤدب ، وهو رئيس المدينة أو من ينتدبه الرئيس لهذا الغرض .

ورئيس المدينة عند الفارابي ، هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان أصلا ، هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، وتجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، قوى الشخصية تام الأعضاء ، ذكى ، لبق ، قانع فى المأكل والمشرب والنكاح ، صادق لا يكذب ، كبير النفس ، كريم ، عادل ، مبغض للجور والظلم ، قوى العزيمة ، شجاع لا يخاف ، الفارابي « يصف أميره بكل فضائل الإنسانية وكل فضائل الفلسفة ، فهو أفلاطون فى ثوب النبي محمد » ، كما يقول (دى بور) .

ذلك أن مهمة الرئيس ليست سياسية فحسب ، ولكنها خلقية أيضا ، فمن الناحية السياسية هو الرئيس الأعلى لكل مدينة ، ووزراؤه ومساعدوه ليسوا إلا منفذين لأوامره ، ومن الناحية الخلقية هو النموذج الذى يقلده المدنيون ، والمثال الذى يحتذونه ويترسمون خطوات سيره ، وما على الرئيس إلا أن يحاول ما استطاع أن يصيب جميع الأفراد بطبيعته هو .

وهذه الصفات التى يرى الفارابي ضرورتها فى رئيس المدينة ، إذا اجتمعت فى رجل واحد كان هو - بالطبع - رئيس المدينة ، أما إذا توزعت على عدة رجال كانوا جميعا الرؤساء الأفاضل ، بشرط أن يكون هؤلاء الرجال متلائمين ، أى أن يكون منهم الحكيم ، والعادل ، وصاحب العزيمة .. وهكذا أما إن خلوا جميعا من رجل حكيم ، فإن المدينة تبقى بلا ملك ، ويكون رئيسها ليس بملك ، وبذا تتعرض للهلاك .

وإذا كانت الأعمال الاجتماعية فى المدينة الفاضلة تتفاوت بتفاوت الغاية التى يهدف إليها كل عمل ، فإن أشرف عمل هو ماعهد إلى الرئيس فمكان الرئيس من المدينة - كما ذكرنا - هو كمكان القلب من جسم الإنسان ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث النظام والتناسق ، ورئيس المدينة - عند الفارابي - فوق كونه سليم البنية وجيد الفهم ومحبا للعلم ونصيرا للعدالة فإنه يسمو إلى درجة العقل الفعال ، ويمتزج به امتزاجا كليا وجزئيا ، ويتلقى عنه الرغبات والهدايا مباشرة . فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال آتيا من الطريق الكسبى فهو حكيم أو فيلسوف ، أما إذا كان هذا الاتصال آتيا من طريق الهبة الإلهية فهو نبي والطريق الكسبى الذى يصل به الرئيس إلى الاتصال بالعقل الفعال يتلخص فى الرياضات والمجاهدات والتأمل والنظر ، إذا أصبح الحكيم أو الفيلسوف بهذا أصلا وهذا يشبه ما قال به شيخ (الأكاديمية) حين فرض فى رئيس مدينته حاسة سادسة ، هى القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المعقولات الصرفة . أما الهبة الإلهية - التى يصبح بها رئيس المدينة نبيا - فإن طريقها الخيلة .

هذا ، باختصار ، بعض ما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة ، فما هى المدينة الفاضلة عند المعلم الثانى ؟ الإنسان مدنى بطبعه ، وليس من الممكن أن يبلغ كمالا ما إذا عاش منفردا دون معاونته الناس . فإن الإنسان مفطور فى بلوغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها وحده ، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال ، والحياة ضمن المجتمعات تهيب الإنسان لنيل السعادة التى هى غاية الفرد .

والمجتمعات عند الفارابي قسمان : مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة . أما الكاملة فهى ثلاثة : العظمى ، وهى جماعة من أم كثيرة ، أى عبارة عن المجتمع الإنسانى بأسره ؛ والوسطى وهى عبارة عن أمة

واحدة ، والصغرى وتتكون من أهل مدينة واحدة . وأما غير الكاملة ، فهي مجرد اجتماعات فى القرى أو فى الطرق أو فى البيوت .

ومن الطبيعى أن تختلف الأمم بعضها عن بعض بفعل العوامل الجغرافية والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ، وما إلى ذلك . والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد هو وسيلة السعادة ، وبه تنال ، وتصير المدينة فاضلة ، وبه كذلك يصير المجتمع الإنسانى الذى هو مجموعة من الأمم مجتمعا إنسانيا فاضلا .

فالمدينة الفاضلة أشبه بجسم الإنسان يختص كل عضو من أعضائه بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم فى مجموعته صحيحا ، وكذا المدينة الفاضلة فطر أفرادها بفطر متفاضلة ، ووجهتهم إرادتهم نحو فعل الخير ، وبذا تصبح المدينة سعيدة .

وكما أن القلب هو العضو الرئيسى فى البدن ، تخدمه جميع الأعضاء ، وكما أن للنفس - عند الفارابى - وحدة ، وتترتب قواها بحيث نجد القوة الغازية فى المرتبة الدنيا ، والقوة الناطقة فى المرتبة العليا ، فكذا المدينة الفاضلة ، فيها مراتب رئاسات تبدأ بالرئيس الأعلى ، وتنتهى إلى مرتبة من الخدمة « ليست فيها رئاسة ولادونها مرتبة أخرى » وكذلك تصير المدينة فى انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها « شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التى تبدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى و (الأسطقسات) ، وارتباطها وائتلافها شبيهة بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها » ، كما يذكر المعلم الثانى فى كتابه : « السياسات المدنية » .

والى جانب المدينة الفاضلة ، يتحدث المعلم الثانى عن بعض مدن أخرى غير فاضلة هى :

(أ) المدينة الجاهلة : وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ، ولم تخطر ببالهم ، وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات ، وهم يرون فى ذلك سعادتهم .

وللمدينة الجاهلة عدة أقسام ، منها :

- ١ - المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضرورى مما يحفظ عليهم صحتهم .
- ٢ - والمدينة البدالة ، ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها .
- ٣ - ومدينة الخسة والشقوة ، ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة .
- ٤ - ومدينة الكرامة ، ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وشهرة ، سواء بالقول أو العمل .

٥ - ومدينة التغلب ، وغاية سكانها التغلب على غيرهم ، وسعادتهم فى هذه الغلبة .

٦ - والمدينة الجماعية ، ويعيش أهلها حسبما يشاءون ، وليس لأحد منهم على أحد سلطان .

٧ - ومدينة النذالة ، ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ، ولا يتفقدون منها .

(ب) المدينة الفاسقة : وهى التى عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تشبه أعمال المدن الجاهلة .

(ج) المدينة المتبدلة : وهى التى كان يعتقد أهلها ما يعتقد أهل المدينة الفاضلة من آراء ، ولكنهم تبدلوا ، فذهب الفساد فى آرائهم وأفعالهم .

(د) المدينة الضالة : وهى التى لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال ، ويخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحى إليه .

(هـ) النوابت : وهذه توجد فى المدن الفاضلة نفسها ، وفى غيرها من المدن ، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع ، ومثلهم - كما يقول الفارابى - مثل الشوك النابت بين الزرع . ومنهم البهيميون بطبعهم ، وهم لا يعدون مدنيين ، بل أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائم الوحشية ، يأوون البرارى ، متفرقين أو مجتمعين ، أو يأوون قرب المدن . منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع . فمن كان من هؤلاء إنسيا يترك ويستعبد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة .

هذه ، باختصار ، أشكال المدن الجاهلة والضارة . أما آرائهم فصبغت بها الجهالة والضلالة أيضا ، فهم قوم أنانيون ، يرى بعضهم أن الاجتماع لا يقوم إلا على الحاجة والضرورة ، ويرى البعض الآخر أنه يقوم على التحاب . ولكنهم اختلفوا فيما يكون به التحاب . فقليل إن أساسه القربى ، وقيل إن أساسه التعاقد ، وقيل إن أساسه تشابه الخلق والاشتراك فى اللغة ، وقيل إن أساسه الاشتراك فى السكنى أو فى السكنة أو فى الملة . وهم فى الجملة يرون العدل من وجهة نظر خاصة ، لا تخرج عما يدعوا إليه الطبع ، ففعل الغالب عدل ذا ما ، وعلى الضعيف اتقاء شر القوى بممارسة القناعة وقبول الاستعباد .

هذا على عكس صفات أهل المدينة الفاضلة التى تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة ، فكل عضو يقوم بالعمل الذى يصلح له .

وهكذا ، يظهر مما سبق ذكره ، أن المعلم الثانى يشترط فى رئيس مدينته شروطا تقر به من الأنبياء . فهو بعد أن يقرر أن الإنسان مدنى بطبعه ، لأنه ليس فقط عضوا فى قبيلة ، بل عضوا فى المدينة والإنسانية جمعاء ، يشعر بعاطفة الأخوة نحو جميع أفراد البشر ، ينتقل إلى الرئيس الذى يود أن يجعله قائدا لهذا المجتمع الإنسانى كى ترفرف عليه راية العدل والمساواة فهو رئيس تجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، كما ذكرنا .

ويصل الرئيس إلى مركزه هذا بالرياضات والمجاهدات والتأمل والنظر وعلى جميع الأفراد أن يحذوا حذوه ويترسوموا خطواته .

فهذا النموذج الأعلى للإنسان الكامل ، وعليه أن يحاول ما استطاع أن يصيغ جميع الأفراد بطبيعته هو ، فلم يعتن المعلم الثانى بوضع نظام عام للحكومة ، توزع فيه الاختصاصات على وظائف مختلفة ، بل ركز جل اهتمامه فى الرأس ، معتقدا بأنها إذا صلحت ، صلحت بقية أعضاء البدن .

وقد أراد الفارابى أن يدعو إلى مجتمع إنسانى يعم فيه العدل والمساواة والرخاء ، آخذا هذه الفكرة من تعاليم الدين الإسلامى . ولكنه عندما رأى صعوبة تحقيق هذه الفكرة عدل عنها ، وقصر كلامه على مدينة محدودة ،

فصل فيها القول ، ودعا إلى التأخر ، ليتكون منها جسم واحد ، تسرى فيه روح واحدة . وقد تحدث في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » في فصل « القول في الصناعات والسعادات » عن تقسيم العمل ، فوزع الأعمال بما يتفق مع طبائع البشر ، ودعا إلى إعطاء كل شخص العمل الذى يتفق مع طبيعته كى تستقيم الأمور . ومن الواضح أن لتقسيم العمل أثره من الناحية الاقتصادية ، فما دام كل شخص سيوجه إلى العمل الذى يتفق مع طبيعته وميوله ، فلا بد أن يعود ذلك بالإنتاج الوافر العميم على الوطن .

ويظهر جليا أن الفارابى لم يقل - كما قال أفلاطون - بالآراء التى لا تتفق وأحكام الدين ، كالاشتراك فى النساء ، والاشتراك فى الأولاد ، والاشتراك فى الأموال . ويظهر أيضا أن المعلم الثانى حينما أراد أن يضع نظامه الاجتماعى جعله مشابها لفكرته فى نظام الكون . فالمدينة عالم صغير ، يقع فى الكون الذى هو عالم كبير ، والمدينة الفاضلة تحتذى فى أجزائها وترتيبها مراتب الكون ، فينبغى أن تنظم وفقا لنظام الوجود وترتب أعضائها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها ببعضها ببعض ، وتحدد فى أفعالها حذو رئيسها الأول . فالسياسة عند المعلم الثانى قسم من (الميتافيزيقا) يقول الفارابى فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » إن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات ، كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها .. الموجودات كلها تقتضى غرض السبب الأول . فالتى أعطيت كل مابه وجودها فى أول الأمر ، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت فى المراتب العالية ، وأما التى لم تعط من أول الأمر كل مابه وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع نيله . ويقتضى فى ذلك ماهو غرض الأول « وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزائها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول » .

تلك هى السمات الرئيسية لمدينتين من أشهر المدن الفاضلة . قال بالأولى أفلاطون ، وقال بالثانية الفارابى . وهما وإن اختلفتا فى الأسس ، فإنهما تتفقان فى الغايات ، تتفقان تمام الاتفاق فى أنهما أمل تعلقت به نفس أحبب المجتمع وفكرت فى خيره ، وحلم تمنى الذى عاش فيه حيناً أن يراه حقيقة واقعة متحققة بين أفراد البشر ، ومن ذا الذى لا يتمنى أن يتطهر عالمه من الأدران والشوائب المادية والروحية . وأن تصفو نفوس الناس ، وتطهر قلوبهم ، ويشيع الحب بينهم ، ويتحقق التعاون ، ويعرف كل واجبه ، ويدرك مركزه ووظيفته التى تؤهلها له قواه الطبيعية فى المجتمع ؟ ومن ذا الذى لا يتمنى عالماً خلا من البائس والمحروم ، والعاطل والمريض ، والكاذب والسفيه ، وغير ذلك من النقائص والردائل ؟ وأخيراً من ذا الذى لا يتمنى عالماً يقرب من جنة الله التى وعد بها المتقين .

وما تمناه شيخ الأكاديمية والمعلم الثانى ، تمناه غيرهما فى عصور وبيئات مختلفة ، ونذكر منهم الفيلسوف الإيطالى (كامبانيلا) فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادى ، فقد حاول أن يرسم خططا لمدينة فاضلة فى كتابه « مدينة الشمس » ، مقتبسا بعض نظمه من أفلاطون . ونذكر منهم (توماس مور) فى انجلترا ، الذى حاول أن ينشئ مدينته التى سماها بـ « اليوتوبيا » وهى كلها دليل على حب المجتمع ، والرغبة فى أن يحيا أفرادها حياة مثالية من جميع الوجوه ، فجاءت الواقع المحسوس .

ولكن من الإنصاف أن نقول إن أفلاطون بعد أن أثبت كلامه هنا فى كتابه « الجمهورية » عاد فعُدَّله - كما سبق أن ذكرنا فى كتابه « القوانين » ، عندما صدمه الواقع المحسوس فى تجربته ، وأن الفارابى بعد أن قال بفكرة المجتمع الإنسانى التى أخذها من الدين الإسلامى ، عاد فعُدَّله أقواله ، وتكلم عن مجتمع المدينة - كما ذكرنا أيضا - الذى ترتبط فيه العناصر بعضها ببعض ارتباطا وثيقا ، إذ تتوزع فيها الأعمال بحيث يعمل كل فرد العمل الذى يتناسب مع طبيعته ويتلاءم مع ميوله .

وعلى كل حال ، فإن المدينة الفاضلة حلم لم يتحقق بعد ، ترى هل كان توماس مور يعرف ذلك حينما سماها « يوتوبيا » أى « التى لا توجد فى أى مكان » إذا ترجمت الكلمة ترجمة حرفية .

ولكن ، أليس لنا - ونحن نعيش الآن فى عالم طغت فيه المادية - أن نحلم بمدينة فاضلة ؟ إنه حلم يخفف على النفوس التى تصبو إلى المثالية بعض أدران الفساد . إن كثيرا من الحقائق العلمية التى تتحقق الآن ، كانت أحلاما سبحت فيها العقول ، وأشرأبت لها النفوس ، وهفت إليها الأفكار .

مصادر البحث

(أ) كتب للفارابى : ١ - التنبيه على سبيل السعادة ، ط - حيدر آباد الركن سنة ١٣٤٦ هـ .

٢ - تحصيل السعادة ، طبعة حيدر آباد الركن سنة ٣٤٦ هـ .

٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة سنة ١٩٠٦ م .

٤ - السياسات المدنية ، ط - حيدر آباد الركن سنة ٣٤٦ هـ .

(ب) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة سنة ١٩٣٦ هـ .

(ج) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريذة ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

(د) جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، دمشق ، سنة ١٩٥١ م .

(هـ) فؤاد زكريا : جمهورية أفلاطون ، ترجمة ودراسة ، القاهرة سنة ١٩٧٤ م .

(ز) سعيد زايد : الفارابى (نوابغ الفكر العربى) ، القاهرة سنة ١٩٧٦ م . والمراجع المثبتة فى الكتاب .

الفضيلة والسعادة

عند مسكويه

د . على عبد الفتاح المغربى

مقدمة :

يعد مسكويه من أشهر فلاسفة الأخلاق المسلمين ، وسوف نتناول فى هذا البحث بعض جوانب فلسفته الأخلاقية ، فننتحدث عن الفضيلة والسعادة عنده ، وفى هذه المقدمة نشير إلى سيرته الذاتية ، وأهمية الأخلاق لديه .

حياته :

هو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه ، باحث ومؤرخ ، أصله من الرى ولد ٣٣٠هـ وسكن أصفهان وتوفى بها عام ٤٢١هـ - ولقد عاش فى كنف الدولة البويهية وصار أميناً لخزانة كتب ابن العميد ، ثم عضد الدولة ، ثم اختص ببهاء الدولة البويهى وعظم شأنه عنده ، وهكذا عاش مسكويه فى كنف الوزراء والأمراء ينتقل من خدمة وزير أو أمير إلى أن وافته المنية .

ولقد اشتغل بالكيمياء والفلسفة والمنطق ، وأولع بالأدب والتاريخ ، ولقد رأى التوحيدى أن مسكويه لم يكن طويل الباع فى الفلسفة النظرية لقصور فهمه ، كما أن اشتغاله بالكيمياء كان بسبب حرصه على المال وطلب الدنيا ، ويبدو أن التوحيدى كان متجنبا على مسكويه حيث إن انصرافه إلى الفلسفة العملية الأخلاقية دون الفلسفة النظرية كان بسبب تدهور الأخلاق فى عصره ومخالطته للوزراء والأمراء أتاح له أن يشهد عن قرب مجالس اللهو الفاجر الخليع الذى كان متفشيا فى المجتمع آنذاك ، ولعل هذا جعله يتجه إلى الفلسفة الأخلاقية .

ولقد أورد ياقوت ثلاثة عشر كتابا لمسكويه معظمها فى الأخلاق ، وكذلك فى السياسة والتاريخ والطب^(١) .

أهمية الأخلاق :

يعول مسكويه على الأخلاق أهمية بالغة ، وذلك يمكن أن نتبينه من رأيه أن الإنسان كائن أخلاقى بجانب كونه مفكرا ، وهذا ما يميزه عن غيره ، والإنسان له رسالة أخلاقية فيقول مؤكدا هذا المعنى « فإذا الخيرات : هى الأمور التى تحصل للإنسان بإرادته وسعيه ، هى الأمور التى لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق »^(٢) .

وبذا يكون تحقيق الإنسان لإنسانيته فى التحلى بالأخلاق والسلوك الأخلاقى ، وأفضل الناس من كان أقدر على أفعاله الخاصة به ، وأشد تمسكا بشرائط جوهره الذى تميز به عن الموجودات ، فالأخلاق تمثل جوهر الإنسان وهى عنصر أساسى بجانب العقل ، وهذا ما يميز الإنسان عن غيره ، وكلما كان الإنسان صحيح الفكر متمسكا بالفضيلة كلما كان أقرب إلى تحقيق جوهره وإنسانيته ، ولعل هذا الارتباط بين الأخلاق والإنسان يفسر لنا اهتمام مسكويه بالأخلاق - لكن ما هو معنى الفضيلة ؟ هذا ماسوف نتناوله فى بحثنا .

« الفضيلة »

إن الحديث عن الفضيلة يبدأ بالحديث عن قوى النفس ، ويقسم مسكويه النفس وفقا لتقسيم أفلاطون إلى ثلاث قوى متباعدة ، أدناها النفس البهيمية وأوسطها النفس الغضبية وأشرفها النفس الناطقة ، فالقوة التى تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ فى المأكول والمشارب والمناكح هى النفس البهيمية - والقوة التى بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال هى القوة الغضبية - والقوة التى بها يكون الفكر والتمييز والنظر فى حقائق الأمور ، هى القوة الناطقة أو النفس الناطقة .

والإنسان إنما يكون إنسانا بأفضل هذه النفوس ، أى بالنفس الناطقة وأشرف الناس من كان حظه من هذه النفس أكثر وانصرافه إليها أتم وأوفر ، ومن غلبت عليه النفس البهيمية أو الغضبية ، انحط عن مرتبة الإنسانية^(٣) .

على أن الأمر ليس قهرا ولا جبرا ، فهذه القوى ليست ذو سلطة جبرية مطلقة ، بل الأمر موكول إلى الإنسان^(٤) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن على الإنسان أن يلتزم حد الفضيلة فى هذه القوى ، حتى لا ينحرف عن الفضيلة ويقع فى الرذيلة ، فما هى الفضيلة فى هذه القوى .

تعدد الفضائل بتعدد القوى ، بحيث يكون لكل قوة فضيلتها ، ولما كانت قوى النفس ثلاث كانت فضائلها ثلاث ، يحدث عنها فصيلة رابعة رئيسية ، ثم يندرج تحت كل واحدة من الفضائل الرئيسية فضائل أخرى .

وفضيلة النفس الناطقة هي الحكمة ، وهى أن تعلم الموجودات كلها من حيث هى موجودة ، وتعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية .. أى أنها تقود قوى النفس إلى الاعتقاد الصحيح والعمل الفاضل .

أما العفة فهى فضيلة القوة الشهوية ، وظهور هذه الفضيلة فى الإنسان يكون بأن يعرف شهواته بما يوافق التمييز الصحيح ، أى يستمع لصوت الحكمة والعقل فى قيادة هذه الشهوات .

أما الشجاعة فهى فضيلة النفس الغضبية ، ويظهر ذلك فى الإنسان عندما تنقاد هذه النفس إلى النفس الناطقة .

أما العدالة فهى فضيلة للنفس تحدث من اجتماع هذه الفضائل الثلاث ، وتسلم قيادها إلى النفس الناطقة ولا تتجاوز حد العدالة ، وتحقق التوازن والاعتدال بين قوى النفس الباطنية^(٥) .

وفصل مسكويه القول فى الفضائل المندرجة تحت هذه الفضائل الأربع الرئيسية ، ثم يعرف هذه الفضائل المتدرجة ، وسوف نذكر فيما يلى أمثلة على ذلك ، فالفضائل التى تندرج تحت فضيلة الحكمة هى الذكاء ، الذكر ، العقل ، سرعة الفهم وقوته ، صفاء الذهن ، سهولة التعلم ، وبهذه الفضائل يكون حسن الاستعداد للحكمة ، ويعرف هذه الفضائل ، نذكر على سبيل المثال تعريفه للذكاء فهو سرعة انقذاح النتائج وسهولتها على النفس .

والفضائل التى تندرج تحت العفة هى الحياء والدعة والصبر والسخاء والحرية والقناعة والوقار والورع ، وعرف هذه الفضائل فعلى سبيل المثال يعرف الحرية فهى فضيلة للنفس ، بها يكتسب المال من وجهه ، ويعطى فى وجهه وتمنع من اكتسابه من غير وجهه .

والفضائل التى تندرج تحت الشجاعة هى كبر النفس والنجدة وعظم الهمة والثبات والصبر والحلم ، ويعرف هذه الفضائل نذكر منها النجدة فهى ثقة النفس عند المخاوف حتى لا يخامرها جزع .

أما الفضائل التى تندرج تحت العدالة فهى كثيرة منها الصداقة والألفة وصللة الرحم والمكافأة وحسن الشركة والعبادة - ويعرف هذه الفضائل فالصداقة تعنى محبة صادقة ، يهتم معها بجميع أسباب الصديق ، وإيثار فعل الخيرات التى يمكن فعلها به^(٦) .

ويلاحظ أن مسكويه وإن كان متابعاً لأفلاطون فى تقسيمه لقوى النفس وفضائلها ، إلا أنه قد زاد فى بيان الفضائل الفرعية التى أوردنا نماذج لها ، واعتنى بوضع المصطلحات والتعريفات بدقة .

إلا أن تحديد بعض الفضائل المتدرجة عند مسكويه - كما لاحظ أحد الباحثين ، المعاصرين - لا يخلو من تكلف أحيانا ، بل إنه فى بعض الأحيان يكتنفه الغموض ، وأن بعض هذه التعريفات ، متداخل ، والفضائل نفسها قد تكون متشابهة ومتشابهة إلى درجة كبيرة ، كما أن بعض هذه التعريفات لا يخلو من ضيق النظرة ، وقد يخونه السداد فى بعض الأحيان ، فمفهوم الحرية يكاد يقتصر فى ذهن مسكويه على طلب العيش والسعى وراء الرزق ، فأين مظاهر الحرية الأخرى من رأى وسلوك وفعل^(٧) .

وإذا كان مسكويه قد أخذ من أفلاطون تقسيمه لقوى النفس وفضائلها الرئيسية فإنه قد أخذ عن أرسطو تعريفه للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين ، فالحكمة وسط بين السفه والبله ، والسفه يعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغى وكما لا ينبغى ، والبله تعطيل هذه القوة - والحياء وسط بين رذيلتين إحداهما الوقاحة والأخرى الخرق - والشجاعة فهى وسط بين رذيلتين إحداهما الجبن والأخرى التهور - والسخاء فهو وسط بين رذيلتين إحداهما السرف والتبذير والأخرى البخل والتقتير^(٨) .

وعلى الرغم من كثرة النماذج التى يوردها مسكويه للوسط والتى أوردنا بعضها منها ، إلا أنه يدرك صعوبة ذلك الوسط ، لأنه ليس وسطا حسابيا دقيقا ، بل وسط نظرى اعتبارى^(٩) .

وإذا كان الوسط صعبا ، فلا بد أن تكون هناك حالات تزيد أحيانا عن الوسط أو تنقص عنه ، ومسكويه يبين حالات تحسن فيها الزيادة عن الوسط ، وحالات أخرى يحسن النقص فيها عن الوسط ، فالزيادة فى السخاء إذا لم تخرج إلى باب التبذير ، أحسن من النقصان فيه ، وهذه الزيادة لا تعنى الخروج عن الوسط العدل ، بل هى نوع من الاحتياط والحفاظ على العدل والحرص عليه ، أما العفة فإن النقصان عن الوسط فيها أحسن من الزيادة عليه ، وهذا أيضاً نوع من الاحتياط والحفاظ والحزم والحرص على الوسط العدل^(١٠) .

ويذكر مسكويه أن الفضائل جميعها بالإرادة والاختيار^(١١) لكن هل الرذيلة أيضاً كذلك ؟ فإذا كانت العدالة فعلا اختياريا يجلب الحمد من الناس ، فهل الجور كذلك فعل اختياري يقصد به الجائر الرذيلة والمذمة لنفسه مع أنه من القبيح الشنيع أن يظن ذلك من العاقل عن روية واختيار ؟

يذكر مسكويه إجابة الحكماء عن ذلك بأن قالوا : إن من ارتكب فعلا يؤديه إلى ضرر أو عذاب ؛ فإنه يكون ظالما لنفسه وضاراً لها ، من حيث يقدر أن ينفعها ، وذلك لسوء اختياره ، وترك مشاوره العقل فيه .

ويجب مسكويه إجابة أخرى يراها أكثر إقناعا ، وهى أن للإنسان قوى كثيرة يعمل بكل قوة عملا مخالفا للعمل بالأخرى ، فصاحب الغضب إذا اشتد غضبه ، اختار أفعالا مخالفة لأفعاله إذا كان ساكنا وديعا ، وكذلك صاحب الشهوة الهائجة وصاحب النشوة الطروب ، فإن من شأن هؤلاء أن يستخدموا العقل الشريف ، فى تلك الأحوال ، ولذلك نجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك ، فصار من الغضب إلى الرضا ، ومن السكر إلى الإفاقة ، تعجب من نفسه ، وقال ليت شعرى كيف اخترت تلك الأفعال القبيحة ؟ ويلحقه الندم ، وذلك لأن القوة التى تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه فى تلك الحال صالحا له ، وجميلا به ، لتتم له حركة القوة الهائجة به ، فإذا سكن عنها ، وراجع عقله ، رأى قبح ذلك الفعل وفساده^(١٢) .

فالرذيلة بذلك تكون فى غياب العقل وعدم استخدامه ، والانقياد إلى القوة الشهوية أو الغضبية ، وهى أيضاً تكون فى الجهل بالفضيلة وعدم معرفتها ، إذ يقع فى ظن الفاعل أن ذلك خير ، وعلى هذا تكون الفضيلة معرفة ، إذ الرذيلة ليست إلا جهلا وسوء اختيار وخطأ فى الرأى والحساب^(١٣) .

وعلى هذا فإنه يمكن القول ، أن مسكويه يميل إلى رأى سقراط فى أن الفضيلة معرفة ^(١٤) ويؤكد هذا الميل نص آخر له يقول فيه «وأما من عرف مسيرة الخير وعلو مرتبته ، فهو لامحالة يختار لنفسه أفضل السير وأكرم الخيرات فلا يؤثر اللذات البهيمية ولا اللذات الخارجة عن نفسه ، فإنها عرضية كلها ومستحيلة ومنحلة ، لكنه يختار لها أتم الخيرات وأعلاها وأعظمها وهو الخير الذى لها بالذات» ^(١٥) .

لكن ليس معنى ميل مسكويه إلى رأى سقراط فى أن الفضيلة معرفة ، هو التطابق التام بينهما ، إذ أن سقراط يسقط عامل الإرادة تماما ، ويغفل الجوانب اللاعاقلة فى الإنسان ، إذ أكثر الأفعال بآتيها الناس مسوقين بالآهواء والانفعالات ^(١٦) لكن مسكويه لا يغفل عامل الإرادة تماما إذ نراه - كما سبق أن ذكرنا - يقول بأن الفضائل جميعها بالإرادة والاختيار ، لكن يمكن أن يقال تفسيرا لموقف مسكويه ، فى أنه أدرك قيمة المعرفة فى الفضيلة ، وإن لم تكن الفضيلة معرفة فقط ، إذ أن من المؤكد أن المعرفة عنصر هام من عناصر الفضيلة ، ومعنى هذا أنه لابد للإنسان - قبل الإقدام على اتخاذ تصميماته الأخلاقية - من أن يكون ملما بتلك القواعد الأخلاقية التى سيكون عليه أن يعمل بها أو أن يخرج عليها - ونحن لا ننكر أن مثل هذه المعرفة لا تضمن لنا سلفا إقبال صاحبها على أداء لفعل الخير أو تحقيق السلوك القويم ، ولكن من الواضح أن المعرفة بعد ذلك تمثل شرطا أوليا ضروريا لكل حياة خلقية سليمة ^(١٧) .

وعلى هذا يمكن القول بأن مسكويه لا يقول بأن الفضيلة معرفة بالمعنى الذى قصده سقراط ، لكنها أى الفضيلة - لا تخلو من المعرفة بل هى شرط أولى فيها .

ويمكن القول أيضاً أن مسكويه قد جمع فى رأيه فى الفضيلة بين آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو - وهذا الجمع يناسب نزعة التوفيقية بين الآراء ، وساعده على ذلك أن هذه الآراء ذاتها ليست متباعدة تماما أو يناقض بعضها بعضا دائما ، بل هناك قدر من التلاقى بين هذه الآراء - فعلى سبيل المثال نجد فى الفكر اليونانى القديم ، أن الإنسان الشرير هو الإنسان الجاهل ، بينما الإنسان الخير هو الإنسان الحكيم ، والرواقيون عندما ذهبوا إلى أن الانفعالات قد تمنع الإرادة من الاتجاه نحو فعل الخير ، فإنهم كانوا يعدون الانفعالات معرفة ناقصة ، وأيضاً ذهب أفلاطون فى محاوره «منون» إلى أن التحدث عن إرادة الخير هو مجرد تحصيل حاصل لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فهو إنما يريد الخير بمعنى أنه يريد الشر بوصفه خيرا ، وإلا فهل وجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه التعاسة ، وقد سار أفلاطون على نهج ^(١٨) أستاذه سقراط فقال إن العلم بمسائل الأخلاق جوهرى لممارسة الفضيلة .

وتبدو نزعة مسكويه الدينية فى رأيه أن الشريعة تأمر بالفضيلة فالتمسك بالشريعة يعمل بطبيعة المساواة ، فيكتسب الخير والسعادة ، من وجوه العدالة - لأن الشريعة تأمر بالأشياء المحموده ، لأنها من عند الله عز وجل فلا تأمر إلا بالخير ، وهى أيضاً تنهى عن الرذائل البدنية ، وتأمر بالشجاعة ، وتأمر بالعفة ، وبالعجلة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل ^(١٩) .

والشريعة أيضاً هي التي ترسم حدود الوسط والاعتدال في المعاملات ، لأنها الناموس الأكبر ، الذي هو من عند الله تبارك وتعالى ، وناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها - أى أن قانون الشريعة يعلو كل القوانين ، وأن القانون الوضعي يقتدى بالقانون الإلهي ، فالعادل هو الذي يتمسك بالقانون الإلهي أما الجائر الأعظم هو الذي لا يقبل الشريعة ، ولا يدخل تحتها^(٢٠) .

وتبدو نزعة مسكويه الاجتماعية في رأيه أنه لا قيام للفضائل في حالة التفرد والانعزال عن الناس « ذلك أن من لم يخالط الناس ، ولم يساكنهم في المدن ، لا تظهر فيه العفة ، ولا النجدة ، ولا السخاء ، ولا العدالة ، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر^(٢١) » .

وهؤلاء الذين ينزلون عن الناس ولا يخالطونهم ، إنما اختاروا التوحش ، الذي هو ضد الطبيعة الإنسانية المدنية ، وهم أيضاً ينسلخون عن جميع الفضائل الخلقية ، فكيف يعف ويعدل ويسخو ويشجع ، من فارق الناس وتفرّد عنهم ، إن هؤلاء في رأى مسكويه بمنزلة الجمادات أو الموتى^(٢٢) .

والفضيلة هي الطريق الموصل إلى السعادة وتلك غاية الأخلاق وغاية الرجل الفاضل من سلوك الفضيلة ، فما هي السعادة ؟ هذا ماسوف نتحدث عنه .

السعادة

يعرف مسكويه السعادة بأنها خير ما ، لكنها أتم الخيرات وغايتها ، والتمام يعنى بلوغ الغاية الأخيرة التي لا نحتاج معها إلى شيء آخر ، لذا فهو يقول إن السعادة هي أفضل الخيرات ، لكن هذه الغاية الأخيرة أى السعادة التامة ليست مقطوعة الصلة بما قبلها ، فإننا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات أخرى ، وهي التي في البدن ، والتي خارج البدن^(٢٣) .

وعلى هذا فالسعادة متنوعة ، ويذكر مسكويه على طريقة أرسطو في ذكر آراء من قبله ، قول أرسطو في تقسيم السعادة وقول السابقين على أرسطو .

فالحكماء السابقين على أرسطو أمثال فيثاغورس وبقراط وأفلاطون وغيرهم أجمعوا على أن السعادة داخلية في داخل النفس ولاتتعلق بأمور خارجية ، ويقسموها وفقاً لتقسيم فضائل النفس وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، وهذه الفضائل كافية في السعادة ، ولا يقدح في السعادة الفقر أو الخمول أو سائر الأشياء الخارجية^(٢٤) .

أما أرسطو فقد قسم السعادة إلى خمسة أقسام ، أحدها في صحة البدن ولطف الحواس ، والثاني في الثروة والأعوان ، والثالث في حسن السيرة ، والرابع النجاح في الحياة والوصول إلى كل ما يأمله الفرد ، والخامس أن يكون سديد الرأي ، صحيح الفكر ، سليم الاعتقادات في دينه وغير دينه - ومن اجتمعت له كل الأقسام فهو السعيد الكامل ، ومن حصل له بعضها كان حظّه من السعادة بحسب ذلك^(٢٥) .

ووفقاً للاختلاف فى نوع السعادة ، كان الاختلاف فى وقت حدوثها ، فأولئك الذين رأوا أن السعادة داخل النفس وأن جوهر الإنسان هو النفس ، فالسعادة لا تحدث إلا بعد مفارقة النفس للبدن ، ووفقاً لرأيهم فإن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا فى الآخرة بعد موته .

والفريق الثانى وهو الذى يمثله أرسطو يرى أنه من القبيح الشنيع أن يظن أن الإنسان مادام حيا ، يعمل الأعمال الصالحة ، ويعتقد الآراء الصحيحة أو يسعى لتحصيل الفضائل كلها لنفسه وغيره ، فهو شقى ناقص ، حتى إذا مات صار سعيدا تام السعادة (٢٦) .

ووفقاً لرأى هذا الفريق فإن السعادة تحدث فى الدنيا ، وإن اختلف الناس فيها ، فالفقير يرى السعادة فى الثروة واليسار ، والمريض يرى أنها فى الصحة والسلامة ، والدليل يرى أنها فى الجاه والسلطان ، وهكذا تختلف السعادة باختلاف أغراض الناس وحالاتهم .

لكن ما هو موقف مسكويه من السعادة ؟

يرجع مسكويه فى ذلك إلى أن الإنسان مكون من نفس وجسم ، وبذا فهو ذو فضيلة روحانية ، يناسب بها الأرواح الطيبة التى تسمى ملائكة ، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الإنعام .

والإنسان بالخير الجسمانى الذى يناسب به الأنعام يقيم فى هذا العالم السفلى مدة قصيرة ليعمر فيها الكون وينظمه ويرتبه ، حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال ، انتقل إلى العالم العلوى ، وأقام فيه دائما سرمدا فى صحبة الملائكة والأرواح الطيبة .

ولا يفهم من العالم العلوى عند مسكويه أنه يعنى عالم الآخرة وكذلك العالم السفلى أنه يعنى الدنيا ، وذلك لأنه يوضح ما يقصده بالعالم السفلى والعالم العلوى - فالعالم السفلى ، هو كل محسوس ، وإن كان محسوسا فى المكان الأعلى ، والعالم العلوى هو كل معقول فهو أعلى وإن كان معقولا فى المكان الأسفل ، فالعالم السفلى بذلك هو عالم الحس ، والعالم العلوى هو العالم المعقول .

والسعادة تتحقق فى المرتبة الجسمانية والروحية ، فإذا مادام الإنسان إنسانا فلا تنتم له السعادة الا بتحصيل الحالين معا .

والسعيد من الناس من يكون فى إحدى مرتبتين : إما فى مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقا بأحوالها السفلى ، سعيدا بها ، وهو مع ذلك ، يطالع الأمور الشريفة ، باحثا عنها ، مشتاقا إليها ، متحركا نحوها ، مغتبطا بها .

وأما أن يكون فى رتبة الأشياء الروحانية متعلقا بأحوالها العليا ، سعيدا بها وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية ، معتبرا بها ، ناظرا فى علامات القدرة الإلهية ، ودلائل الحكمة البالغة ، مقتديا بها ، ناظما لها ، مفيضا للخيرات عليها ، سابقا لها نحو الأفضل فالأفضل بحسب قبولها ، وعلى نحو استطاعتها (٢٧) .

والسعادة تحصل فى الحصول على إحدى المرتبتين وأما من لم يحصل على إحدى المرتبتين ، فهو كما يقول مسكويه فى رتبة الأنعام بل هو أضل .

إلا أن درجات السعادة فى المرتبتين ليست واحدة ، بل هى متفاوتة تفاوتاً كبيراً ، فالسعادة فى المرتبة الحسية أو الجسمية تكون ناقصة وغير تامة ، وأن صاحبها ليس سعيداً سعادة تامة ، لأنه لا يخلو تماماً من الآلام والحسرات ، وقد تعوقه الزخارف الحسية عن الترقى إلى ما ينبغى - وعلى هذا يمكن القول أن هذه المرتبة من السعادة ليست غاية فى ذاتها ، بل هى أمر عارض ، ومقدمة للسعادة الحقيقية وعلى الإنسان ألا يكتفى بهذه الدرجة من السعادة بل عليه أن يترقى ويصل إلى مرتبة السعادة الروحية ، وصاحب هذه المرتبة هو السعيد التام ، وهو الذى توفر حظه من الحكمة ، فهو مقيم بروحانيته بين المألأ الأعلى ، يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهى ، ويستزيد من فضائله ، يحسب عنايته بها ، ويكون أبداً خالياً من الآلام والحسرات ، ويكون مسروراً أبداً بذاته ، مغتبطاً بحاله ، وهو الذى يرى جسمه وماله ، وجميع خيرات الدنيا والتى عدت من السعادة الحسية كلها كلا عليه ، إلا فى ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذى هو مربوط به ، لا يستطيع الانحلال عنه ، إلا عند مشيئة خالقه ، وهو الذى يشاق إلى صحبة الملائكة المقربين ، وهو الذى لا يفعل إلا ما أَرَادَهُ الله منه ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شئ من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ، ولا يلتفت إلى شئ يعوقه عن سعادته ، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ، ولا يتحسر على فوت مطلوب ، وهذه الرتبة هى آخر مراتب السعادة وأقصاها ، وهى متفاوتة تفاوتاً كبيراً ، فالناس الذين يصلون إليها يكونون على طلبات كثيرة غير متقاربة (٢٨) .

هذا التقسيم الذى يأخذ به مسكويه قد أخذ به أرسطو من قبل ، لكنه صاغه صياغة أخرى ، يبدو فيها الأثر الدينى واضحاً عنده ، فعلى سبيل المثال يوصى الإنسان بالاعتدال فى الأمور الحسية ، ثم الترقى إلى رتبة الفضيلة إلى أن يصل إلى أعلى رتب الفضائل ، وهى الفضيلة الإلهية ، والله عز وجل سوف يعينه ويوفقه طالما أن الإنسان قد حاول الترقى إلى أعلى مراتب الفضائل ، ثم هو يتحدث عن الجزاء الذى سوف يلاقيه الإنسان عند الوصول إلى أعلى مراتب الفضيلة وبلوغ غاية السعادة ، فيذكر ما ورد فى الدين عن تلك السعادة الأخروية ويقول « فقد فاز وأعد ذاته للقاء خالقه عز وجل إعداداً روحانياً ، ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التى كانت تعوقه عن سعادته ولا تشوق إليها لأنه قد تطهر منها ، وتنزه عنها ، ولم تبق فيه إرادة لها ، ولا حرص عليها ، وقد استخلصها للقاء رب العالمين ، ولقبول كراماته ، وفيض نوره ، الذى كان غير مستعد له ، ولا فيه قبول من عطائه وبأنيب حيثئذ الذى وعد به المتقون الأبرار ، كما سبق الإيمان فى قوله عز وجل « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » وفى قول النبى ﷺ « هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (٢٩) .

علاوة على ذلك قوله بطاعة أوامر الله واجتناب نواهيه واختيار الإنسان ما يقربه إلى الله ، والشرعية وهى من عند الله تعالى ، لأن الأمر إلا بالخير وبالأشياء التى تفعل السعادة ، وبالجملات تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل (٣٠) .

أيضاً يلاحظ أن مسكويه لم يهمل اللذات الحسية ، لكنها ليست بسعادة تامة ، الا عند الرعاع والجمهور من العامة وطلاب الكسب والتجارة فى العبادات ، أما السعادة التامة تكون باجتماع أمرين جماعهما واحد وهو الحكمة التى فيها جزءان نظرى وعملى ، فالنظرى يمكن تحصيل الآراء الصحيحة ، والعملى يمكن تحصيل الهيئة الفاعلة التى تصدر عنها الأفعال الفاضلة ، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها^(٣١) .

ويلاحظ أنه يضم إلى طلاب اللذات الحسية الذين يتاجرون فى العبادات أى يقومون بها بقصد الطمع فى الثواب أو الخوف من العقاب ، ويذكر مسكويه أن أعلى مراتب الفضيلة هو أن يؤدى الواجب لذاته ، فمن وصل إلى هذه الرتبة العالية فلا يطلب بفعله حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ، ولا زيادة ، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه ، أى ليس يفعل من أجل شئ آخر سوى ذات الفعل^(٣٢) .

وهذا يعنى أن يؤدى الواجب لذاته لا يقصد تحقيق الغرض أو عندما يؤدى الواجب لذاته سوف نحصل على السعادة التامة أو ليس العكس أن يؤدى الواجب لنحصل على السعادة .

وموقف مسكويه من عدم إنكار السعادة الحسية لكنها ليست مقصودة لذاتها وليست سعادة حقيقية ، وجعل الصدارة للسعادة الروحية ، فهى سعادة تامة وحقيقية ، كذلك أداء الواجب لذاته ، يتفق مع الأخلاق الإسلامية كما وضحتها القرآن الكريم .

لقد تحدث القرآن عن صور حسية للسعادة فى الآخرة ، فتحدث على أنها تتضمن كل المتع واللذات الحسية من مسكن ومشرب ومأكل ، ولقد أعطى صورة كاملة لتلك اللذات الحسية من مكان فسيح ، وجو ممتع لا هو بالحر ولا هو بالبارد ، لا شمس فيه ولا زمهرير فضلاً عن الظلال الوارفة ، وغير ذلك من الصور الحسية .

واستخدام القرآن لهذه الصور الحسية لم يتفرد به دون سائر الكتب السماوية الأخرى ، لقد كان السبب فى استخدامه لتلك الصور الحسية يرجع إلى أنه موجه إلى كل الناس وأكثرهم من العامة الذين هم أشد تأثراً بالحس ، ولا يؤمنون إلا بما هو محسوس ، إذ ليس لديهم القدرة على إدراك اللذات العقلية والتى تعلو الحس ، كما أن مدارك الناس تتفاوت فكان عليه أن يخاطبهم بما يتناسب مع إدراكهم .

وهذه السعادة الحسية ليست مقصودة لذاتها ، وليست غاية فى ذاتها بل هى وسيلة إلى سعادة حقيقية لقد تحدث عن السعادة الروحية فى الآخرة ، وهى السعادة الحقيقية ، وهى سعادة معنوية روحية بعيدة عن المعانى الحسية ، فحياة أهل الجنة خالية من الخوف ، فلا خوف عليهم ، ولا حزن ولا حذى ، لهم البشرى ، وهم أخوة متحابين حيث لا غل ولا حسد ولا لغو وهم فى رفعة ومقام محمود ، وينعمون بصحبة الأنبياء ، بل يصلون إلى قمة السعادة الروحية ، فيقتربون من الله ويطالعون وجهه الكريم ، ولقد وردت آيات كثيرة فى القرآن تصور تلك السعادة الروحية فى الآخرة ، فعلى سبيل المثال قوله تعالى «وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيراً» ٤٧/٢٢ - وقوله «لهم البشرى فى الحياة الدنيا والآخرة» ٩١/٢٣^(٣٣) .

وبالنسبة لآداء الواجب لذاته ، فلقد ركز القرآن على آداء العمل لوجه الله وابتغاء مرضاته ، أى دون نظـر إلى ما يترتب عليه من نتيجة ممثلة فى الثواب أو العقاب فى الدنيا أو الآخرة ، وهو معنى يتردد فى القرآن فى أكثر من موضع ، كلها تحت على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل آثارها ، على أن تلك الجزاءات التى وعد الله بها المتقين ، إنما وعد بها من كانت غايته من عمله هو وجه الله وحده ، فهو الذى أتى الله بقلب سليم الشعراء ٨٩ - وهو الذى جاء بقلب منيب ق ٣٣ (٣٤) .

وإذا كانت السعادة ليست بمنأى عن الظروف الخارجية ، فما هو موقف السعيد الذى قد تنزل به المحن والمصائب فى الدنيا ؟ هل يؤثر ذلك على سعادته أم يبقى على سعادته ؟

يرى مسكويه أن السعيد وهو فى الدنيا قد ينزل به كما ينزل بغيره بعض النكبات والنوائب ، وأنواع المحن والمصائب ، إلا أنه لا يلحق به ما يلحق غيره من المشقة فى احتمالها ، فهو وأن أصابه من هذه الآلام شئ إلا أنه يقدر على ضبط نفسه كى لا تنقله عن السعادة إلى ضدها ، بل لا تخرجه عن حد السعادة البتة ولو ابتلى ببلايا أيوب عليه السلام وأضعافها ما أخرجه عن حد السعادة ، فهو لما يجد فى نفسه من المحافظة على شروط الشجاعة والصبر على ما يجزع منه أصحاب خور الطباع ، يكون سروره أولا بذاته ، وبالأحاديث الجميلة التى تنشر عنه ، فهو بذلك يصير من أجل غرض أشرف ، ولأن سعادته فى نفسه كذلك يكون حديثه بين الفضلاء أبلغ وأشهر وأكرم (٣٥) ومن المعروف أن مسكويه لم يستبعد الظروف الخارجية كلية عن السعادة ، فيكون من أسباب تحمل السعيد للمصائب فى الدنيا أن تحمد سيرته بين الناس ويمكننا القول بأن مسكويه يعارض موقف القائلين بأن السعادة لا تكون إلا بعد مفارقة النفس للبدن وأنها تتم فى الآخرة ، فهو يرى أنها تكون فى الدنيا والآخرة ، ويفاضل بين السعادة الحسية التى يجب أن لا يقف عندها الإنسان ، وبين السعادة الروحية التى يجب أن يترقى إليها ، وذلك الترقى هو أعلى مراتب الفضائل حتى يصل إلى الفضائل الآلهية ، ويكون فعلة شبيها بالفعل الآلهى ، والسعادة التامة تتم فى الآخرة وهى الغاية القصوى للسعادة .

وهناك بعدا اجتماعيا للسعادة عند مسكويه فهو يربط بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وأن سعادة الفرد ليست بمنأى عن سعادة الغير ، بل أن تمام السعادة الإنسانية لا تكون إلا مع الأصدقاء ، ومن كان تمام سعادته بغيره ، فمن المحال أن يصل مع الوحدة والتفرد إلى السعادة التامة «فالسعيد إذا من اكتسب الأصدقاء ، واجتهد فى بذل الخيرات لهم ، ليكتسب بهم مالا يقدر أن يكتسبه لذاته ، فيلتذ أيام حياته ويلتذون به أيضا» (٣٦) .

ويربط مسكويه بين السعادة والفضائل التى لا تمارس إلا مع الغير ووسط المجتمع ، فعلى سبيل المثال يربط بين السعادة والجود ، أى بين الفرد والآخرين ، فالسعادة لذة فاعلة ، ولذة الفاعل أبدا تكون فى الإعطاء ، ولذة المتفعل أبدا تكون فى الأخذ ، ولا تظهر لذة السعيد بإبراز فضائله وإظهار حكيمته وإذاعتها بين أهلها ومستحقيها (٣٧) .

والواقع أن الشعور المتولد عن قانون الأخلاق الخيرة يتجاوز الواحد إلى الجماعة ، ويغلب الإيثار والتضحية على الأنانية ، وبذلك يكون الشعور ليس « فقط - أنا - متميزة عن - الأنت - بل يجب أن نفهم من معنى الشعور - أنه الاقتراح بين أنا والعالم الخارجى ، بين التفكير والتأمل ، التفكير من حيث أنه ينصب على أشياء خارجة عن الذات ، والتأمل من حيث أنه ينصب على الذات » (٣٨) .

وأيضاً نجد مسكويه لم يدع إلى التقشف وتحريم الطيبات من الرزق ، والزهد فى الدنيا ، بل ذكر أن الواجب على العاقل أن يأخذ حظه من الدنيا بلا إسراف أو تفريط ، عليه أن يأخذ بحاجاته الضرورية التى بها قوام حياته فينال منها القدر الضرورى ، ولا مساحة أن يتجاوز ذلك قليلا ، بقدر ما تحفظ به مروءته ، ولكن لا ينغمس فيها انغماسا ، وأن يستكمل نفسه بالفضيلة الأخلاقية والفضيلة الفلسفية (٣٩) .

وعلى هذا فالفضيلة ليست فى ترك الدنيا جملة ، بل هى فى الأقبال عليها بقدر ، والتوسط فى الأخذ بها فلا يركن إليها ولا يعزف عنها كلية .

وترك الدنيا والانعزال يعنى البطالة والكسل ، وقتل فاعلية الإنسان ونشاطه ، ولقد طالب مسكويه الإنسان بالعمل لا ثراء النشاط الإنسانى فى عمارة الكون ، لكى يحقق الإنسان ، رسالته وهى خلافة الله ، ومعنى خلافته إقامة العدل والشرعية ، ولا قيام للعمل الا مع الغير ، أى لا وجود له الا بين الناس ، فالبعد عن الناس وعدم مخالطتهم ، تعطيل لرسالة الإنسان ، إذ أن رسالته لا تتحقق الا مع الناس وبين الناس .

وفى حديث مسكويه عن السعادة نجد لديه مفهومين صوفيين ، وذلك عند حديثه عن أعلى مراتب السعادة وفى القرب والاتصال بالله تعالى ، وتفاوت المقامات فى هذه المرتبة من السعادة القصوى ، فيذكر أن للإنسان مقامات ومنازل عند الله عز وجل .

فالمقام الأول : للموقنين وهو رتبة الحكماء وأجلة العلماء .

والمقام الثانى : مقام المحسنين ، وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون .

والمقام الثالث : مقام الأبرار ، وهو رتبة المصلحين ، وهؤلاء هم خلفاء الله بالحقيقة فى إصلاح العباد والبلاد .

والمقام الرابع : مقام الفائزين ، وهو رتبة المخلصين فى المحبة وإليها تنتهى رتبة الاتحاد ، وليس بعدها منزلة ولا مقام مخلوق .

ويلاحظ أن هذا المقام الرابع ذو أساس صوفى واضح ، وتحدث عنه الصوفية ، وهو الأمل الذى ينشده الصوفى الذى يخلص فى محبته لله تعالى .

وأيضاً حديثه عن الاتصال والمحبة لله تعالى والاتحاد والمقامات هو معانى ومفاهيم صوفية - وقوله بأن هذه المنازل التى يسعد بها الإنسان لا تحصل إلا من خلال أربعة ، أولها الحرص والنشاط ، والثانى العلوم الحقيقية

والمعارف اليقينية ، والثالث الحياة من الجهل ونقصان القرينة اللذين يحدثان بالإهمال ، والرابع لزوم هذه الفضائل والترقى فيها بحسب الاستطاعة ، يشبه إلى حد ما طريق المجاهدة عند الصوفية لكى يتم الاتصال بالله^(٤٠) .

ولقد تحدث مسكويه عن لذة السعادة ولذة السعيد ، فما هو المقصود من تلك اللذة ؟

يرى مسكويه أن السعادة هي ألد الأشياء وأعلى درجاتها وأفضلها وأوضحها .

واللذة تنقسم إلى قسمين : أحدهما لذة انفعالية ، والأخرى لذة فعلية أى فاعلة ، واللذة الانفعالية هي اللذة المشتركة بين الإنسان والحيوان ، وذلك لأنها مقترنة بالشهوات ، ومحبة الانتقام ، وهي لذة ناقصة وعرضية ، أى أن اللذات الحسية المقترنة بالشهوات ، تزول سريعاً ، وتنقضى وشيكاً ، بل تنقلب لذاتها ، فتصير غير لذات ، بل تصير آلاماً كثيرة أو مكروهة بشعة مستقبحة ، وهذه أضداد اللذة ومقابلاتها .

أما اللذة الأخرى فهي اللذة الفاعلة ، وهي التي يختص بها الحيوان الناطق ، وانها غير منفعة انفعالا ، وهي لذة تامة وذاتية ، لأنها لا تصير في وقت آخر غير لذة ، ولا تنتقل عن حالتها ، بل هي ثابتة أبداً .

وبناء على هذه التفرقة بين نوعي اللذة ، فإن لذة السعيد تكون لذة ذاتية لاعرضية ، وعقلية لاحسية ، وفعلية لا انفعالية والهيئة لا بهيمية^(٤١) .

ويفرق مسكويه بين اللذات التي يميل إليها الطبع أو ينفر منها ، فالطبع يميل إلى اللذات الحسية ميلاً قوياً ، ويشتاق إليها شوقاً مزعجاً ، ويرى أن دور العادة محدود في تغيير الطبع ، وذلك لفطر ما جبلنا عليه في البدء من القوة والشوق ، لذا كانت هذه اللذات الحسية قبيحة جداً إذا مال إليها الطبع بافراط ، وانفعل عنها بقوة ، واستحسن الإنسان فيها كل قبيح ، وهون على نفسه منها كل صعب .

لكن ما في الطبع ليس داء عضالاً لا يمكن استأصاله بل عليه أن ينقاد إلى الحكمة التي تبصره وتبين له ما ينبغي .

وإذا كان الطبع يميل إلى اللذة الحسية ويستحسنها ، فعلى الضد من ذلك ، يكون موقفه من اللذة العقلية ، فإنه ينفر منها ويستثقلها ، لذا يحتاج فيها إلى الصبر والرياضة والتدريب حتى ينكشف له حسناتها وبهاؤها ، وتصير عنده بمكان الحسن .

ولهذا فإن الإنسان في ابتداء تكوينه أى أول مراحل عمره يحتاج إلى سياسة الوالدين ، ثم إلى الشريعة الآلهية والدين القيم ، حتى تهديه وتقوده إلى الحكمة البالغة ، حتى يتولى تدبير نفسه إلى آخر عمره^(٤٢) .

ويمكن القول أن مسكويه يرى أن الإنسان كائن أخلاقي يتسامى عن الغريزة ، ويحقق إنسانيته عن طريق الأخلاق ، والإنسان باستطاعته أن ، يكون لنفسه فكرة عليا عن كل معين أو نمط خاص يحتد به في

سلوكه ، ويسعى جاهدا في صبغ حياته بصبغة معينة من النظام أو التنسيق أو ما كان الإنسان موجودا أخلاقيا إلا لأنه كائن عاقل يملك من الفكر والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامي إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر^(٤٣) .

ويعول مسكويه على التربية الأخلاقية التي توصل الإنسان إلى ذلك المستوى الأخلاقي الرفيع ، فيوصي المريين أن يعودوا أولادهم على الأفعال الجميلة ، وأن يسلخوا في ذلك طريقا متدرجا من حيث العقوبة والثواب ، ومن حيث أن يبدأوا بالأفعال الهينة ثم يعلموهم ما هو مناسب لهم من الفضائل من حيث سنهم ، ويهذبوا الجانب الطبيعي في أخلاقهم ، فمثلا يبدأون بالشوق الذي يحصل فدا' لغذاء فنقومه ، ثم بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامة فنقومه ، ثم بالشوق الذي يحصل فينا إلى المعارف والعلوم فنقومه^(٤٤) .

وهنا يمكن القول بأن مسكويه يقول بالابتنال والاعلاء للغرائز وحسن توجيهها وإشباعها بطريق صحيحة ، وذلك حتى يتحقق البناء النفسى الصحيح للفرد ، وتتكامل قوى الطبيعة البشرية لديه ، ولا يحدث لديه صراعات وأمراض نفسية نتيجة للكبت أو الإفراط - وهذا يتفق مع وجهة نظر علم النفس الحديث ، الذى يرى ضرورة أن تعبر جميع القوى الحيوية للإنسان من ميول ودوافع نظرية وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيراً كاملاً ينتفىس معه قيام كبت أو عقد أو صراع باطنى ، والذى يتسبب عنه كثير من الاضطرابات السلوكية اللاإرادية نتيجة العقد المكبوتة لاشعوريا^(٤٥) .

وإذا كانت الفضيلة هى طريق السعادة ، وأن السعيد هو الذى يأتى الفضائل ، الا أن مسكويه ينبهنسا إلى أنه قد يأتى الفضائل من ليس بسعيد ولا فاضل ، وعندئذ لا يكون ما يأتىه من أفعال هو فضيلة لأنه يفقد الشرط الأساس للفعل الفاضل وهو أن يأتى الفعل نتيجة للروية والاختيار .

فهو يذكر أن السعادة تظهر فى العدالة والشجاعة والعفة ، وليس كل من أتى هذه الأفعال يعد سعيدا ، بل من يأتىها عن إرادة واختيار ، فقد يعمل بعض الناس عمل العدول ، وليس بعادل ، ويعمل عمل الشجعان وليس بشجاع ، ويعمل عم الإعفاء وليس بعفيف .

مثال ذلك : أن من ترك الشهوات ، المأكول والمشارب وسائر اللذات التى ينهمك فيها غيره ، أما لأنه ينتظر منها أكثر مما يحضره ، وأما لأنه لا يعرفها ولم يباشرها ، وأما لفساد طبيعته وجمود شهوته ، فإن هؤلاء يعملون عمل الإعفاء وليسوا بأعفاء على الحقيقة ، وإنما يسمى عفيفا على الحقيقة من وفى العفة حقها ، واختارها لنفسها لا بفرض آخر غيرها ، وآثرها لأنها فضيلة ، ثم تناول كل واحدة من شهواته بمقدار الحاجة ومن الوجه الذى ينبغى ، وفى الوقت الذى ينبغى ، وعلى الحال الذى ينبغى^(٤٦) .

ويعد فهذه بعض أفكار مسكوية الأخلاقية ، تبين فيها دقة نظريته وسعة اطلاعه وثقافته ، فلقد تأثر بالفكر اليونانى عامة وبأقطا به الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو خاصة ، ولقد حاول التوفيق بين آرائهم ، كذلك تبين

نزعته الدينية ، وتوفيقه بين الدين والفلسفة ، فالشريعة والفلسفة غايتيهما واحدة هي معرفة الحق والعمل به ، ولقد كان لهذه النزعة الدينية أثر في صياغة أفكاره ، وتكاد لغته في بعض الأحيان تقرب من لغة الصوفية - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك - كذلك تبدو نزعته الاجتماعية التي اتضحت في رأيه أن الفضائل لا قيام لها إلا مع المجموع ، وأن سعادة الفرد ليست بمنأى عن سعادة الجماعة .

ولقد كان لهذا الفكر الأخلاقي أثر كبير على من جاء بعد مسكويه فلقد تأثروا به تأثرا واضحا ، وأن لم يذكروا اسمه في بعض الأحيان ، لكن لاشك أنهم قد اطلعوا على أفكاره واستفادوا منها كثيرا ؛ أن لم يكونوا عالة عليه في بعض المواقف ، نذكر على سبيل المثال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي .

هوامش :

- (١) ابن الخطيب مقدمة تحقيق تهذيب الأخلاق لمسكويه - د . عبد الرحمن بدوي مقدمة تحقيق كتاب الحكمة اغالدة لمسكويه - د . محمد يوسف موسى الأخلاق في الإسلام ٦٠ - ٧٣ حيث عرض للمصر الذي عاش فيه مسكويه .
- (٢) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٩ - ٣٠ .
- (٣) مسكويه تهذيب الأخلاق من ٢٣ ولرأى أفلاطون «فيدون» ٦٠/٦٥ .
- (٤) مسكويه تهذيب الأخلاق ٥٦ - ٥٧ .
- (٥) مسكويه تهذيب الأخلاق ٢٦ - ٢٧ .
- (٦) مسكويه تهذيب الأخلاق ٢٧ - ٣٣ .
- (٧) د . كمال جعفر مدخل إلى الأخلاق ١٣٣ وما بعدها .
- (٨) مسكويه تهذيب الأخلاق ٣٥ - ٣٧ - ولرأى أرسطو كتابه الأخلاق ٩٦ .
- (٩) مسكويه تهذيب الأخلاق ٣٤ .
- (١٠) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٤١ .
- (١١) مسكويه تهذيب الأخلاق ٣١ .
- (١٢) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٣٩ - ١٤٠ والفوز الأصغر .
- (١٣) د : محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق في الإسلام ٩٠ - ٩٢ .
- (١٤) كرسون أندرية المشكلة الأخلاقية ٤٠ - التكريتي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ٢١ .
- (١٥) مسكويه تهذيب الأخلاق ٦٦ .
- (١٦) د . توفيق الطويل الفلسفة الخلقية ٣٠ وما بعدها .
- (١٧) د . زكريا إبراهيم المشكلة الخلقية ٥١ .
- (١٨) د . زكريا إبراهيم المشكلة الخلقية ٤٨ - ٤٩ .
- (١٩) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٢٨ .
- (٢٠) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٢٧ - ١٢٨ .
- (٢١) مسكويه تهذيب الأخلاق ٣٨ .
- (٢٢) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٧٧ وانظر أيضاً د . أسعد الحمراي الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة ١٥٠ .

- (٢٣) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٠ وانظر ابن حزم الأخلاق والسير ١٨ .
- (٢٤) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩١ - ٩٢ .
- (٢٥) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٠ - ٩١ .
- (٢٦) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٣ .
- (٢٧) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٥ وما بعدها .
- (٢٨) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٥ - ٩٧ .
- (٢٩) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٠٣ .
- (٣٠) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٢٨ .
- (٣١) مسكويه الفوز الأصفر ٦ .
- (٣٢) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٠٠ .
- (٣٣) انظر الاصفهاني الذريعة إلى مكارم الشريعة ٣٠ - وأيضاً سيدامير على روح الإسلام ٧١ وأيضاً د . محمد عبدالله دراز دستور الأخلاق ٢٨٢ ود . عبد الحى قابيل المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ١٧٦ - ١٧٨ .
- (٣٤) د . عبد الحى قابيل المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ٦٧ وما بعدها .
- (٣٥) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٣٦) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٧٧ .
- (٣٧) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١٢ - ١١٣ .
- (٣٨) د . السيد محمد بدوى الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ١٢٥ .
- (٣٩) مسكويه تهذيب الأخلاق ٥٩ .
- (٤٠) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٣٥ وقارن تهذيب الأخلاق لابن عربى خاصة فصل «فى أوصاف الإنسان التام الجامع لحاسن الأخلاق وطريقته التى بها يصل إلى التمام» ص ٥٤ - ٦٩ .
- (٤١) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١١ .
- (٤٢) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١٢ .
- (٤٣) د . زكريا إبراهيم المشكلة اخلاقية ٣١ .
- (٤٤) مسكويه تهذيب الأخلاق ٤٥ - ٤٦ .
- (٤٥) د . توفيق الطويل الفلسفة اخلاقية نشأتها وتطورها ٣٥٧ .
- (٤٦) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١٧ وقارن ابن باجة تدير المتوجد ٤٦ فى اشتراط الروية والاختيار للفعل الأخلاقى وأيضاً أرسطو الأخلاق ٦٦ فى أن السعادة تؤثرها لنفسها .

المصادر والمراجع

أولاً : كتب مسكويه :

- ١ - مسكويه أبو على أحمد بن محمد : تهذيب الأخلاق - تحقيق دكتور قسطنطين زريق ، بيروت ، منشورات الجامعة الأمريكية ١٩٦٦ ونسخة أخرى مطبعة كردستان العلمية .
- ٢ - مسكويه : أبو على أحمد بن محمد : الحكمة الحسالة ، تحقيق وتقديم دكتور عبد الرحمن بدوى بيروت دار الأندلس ط ٣ ١٩٨٣ .
- ٣ - مسكويه أبو على أحمد بن محمد الفوز الأصفر مطبعة كردستان العلمية .

ثانياً : مراجع عامة :

- ١ - ابن حزم : الأخلاق والسير في نداواة النفوس بيروت دار الأفاق الجديدة ط ٣ ١٩٨٠ م .
- ٢ - ابن عربى : تهذيب الأخلاق تحقيق وتقديم عبد الرحمن حسن محمود مكتبة عالم الفكر القاهرة ١٩٨٦ .
- ٣ - إبراهيم (دكتور زكريا) : المشكلة الخلقية القاهرة دار مصر للطباعة ط ٣ ١٩٨٠ .
- ٤ - أرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة أسحق بن حنين حققه شرحه وقدم له دكتور عبد الرحمن بدوى الكويت وكالة المطبوعات ط ١ ١٩٧٩ .
- ٥ - الأصفهاني (الراغب) : الدررعة إلى مكارم الشريعة مصر مطبعة الوطن ١٢٢٩ هـ .
- ٦ - أفلاطون : الأصول الأفلاطونية ترجمة وتعليق د . نجيب بلدى ود . على سامى النشار د عباس الشربيني الإسكندرية منشأة المعارف ط ١ ١٩٦١ .
- ٧ - بدوى (د. السيد محمد) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع القاهرة دار المعارف ١٩٦٧ م .
- ٨ - التكريتي (د. ناجي) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام بيروت دار الأندلس ط ٢ ١٩٨٢ م .
- ٩ - الحمراى (د. أسعد) الأخلاق فى الإسلام والفلسفة القديمة دار النفائس ط ١ ١٩٨٨ م .
- ١٠ - الطويل (د. توفيق) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها دار المعارف الإسكندرية ط ١ ١٩٦٠ م .
- ١١ - المغربى (د. على عبد الفتاح) فلاسفة المغرب مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ١٩٨٩ م .
- ١٢ - دراز (د. محمد عبد الله) دستور الأخلاق فى القرآن ترجمة عبد الصبور شاهين ط ١ مؤسسة الرسالة دار البحوث العلمية .
- ١٣ - على (سيد أمير) روح الإسلام ترجمة محمود الشريف مكتبة الآداب القاهرة .
- ١٤ - عزت (د. عبد العزيز) فى الاجتماع الأخلاقى ط ٢ القاهرة الحديثة ١٩٥٩ م .
- ١٥ - قابيل (د. عبدالحى) المذاهب الأخلاقية فى الإسلام دار الثقافة الجديدة مصر .
- ١٦ - كرسون (أندريه) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى القاهرة دار أحياء الكتب العربية ١٩٥٢ م .
- ١٧ - موسى (د. محمد يوسف) الأخلاق فى الإسلام القاهرة مؤسسة المطبوعات الحديثة .
- ١٨ - موسى (د. محمد يوسف) تاريخ الأخلاق القاهرة دار الكتاب العربى ١٩٥٣ م .

نظرية السعادة عند أبي البركات البغدادي

د. سعيد مراد

هبة الله بن ملكا أبو البركات ، طبيب فاضل عالم بعلوم الأوائل^(١) ، تتلمذ على أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين وكان من المشايخ المتميزين في صناعة الطب^(٢) ولأبي البركات البغدادي من الكتب : « كتاب المعبر » وهو من أجل كتبه وأشهرها في الحكمة ، وكان له اهتمام بالغ في العلوم وفطرة فائقة فيها^(٣) وقد ذكره كثيرا وامتدحه وعرف فضله وأشاد برودده على أرسطو والمثاليين شيخ الإسلام الفقيه الحنبلي ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) الذي امتدحه كثيرا وخاصة في كتابه ، « الرد على المنطقيين » كما ذكر في كتابه « منهاج السنة » أن أبي البركات كان أقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذي نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذي نشأ بين الكلائية^(٤) .

وقد تميزت كتابات أبو البركات الفلسفية بخلوها من الاعتماد على ما كتبه فلا سفة اليونان ، وذلك على غير ما كان مألوفاً من كتابات السابقين عليه خاصة ابن سينا ، الذي خضع لنقد دقيق من قبل أبي البركات البغدادي واتسمت كتاباته أيضا بالتأمل الذاتي والإبداع وعدم التقليد ، وقد جاء كتابه القيم المعبر في الحكمة تعبيرا عن ثقافته مجسدا لروح الإبداع التي تسيطر على كل الموضوعات الفلسفية المطروحة فيه ، صحيح أنه بحث في المجالات الفلسفية المألوفة وأخذ من السابقين عليه بعض الآراء والأفكار إلا أن قراءته للسابقين كانت قراءة فهم وتدبر ونظر ونقد وتمحيص وتدقيق ، يقول في ذلك « فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتهانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون ، كنت أقرأ كثيرا وأكتب عليه أقبابا طويلا حتى أحصل منه علما قليلا ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره

وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته فى نقله من لغة إلى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته وأعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع أما للغموض وأما للأعراض فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح والعلم لأجل الدليل والبنية ، فكنت اجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق فى شئ لبعض ويخالف فى شئ آخر لبعض من القدماء فى أقاويلهم وتحصل بإشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك ما لم يقل أولم ينقل^(٥) وهكذا تتضح روح الإبداع والابتكار وتنحصر روح الأخذ والتقليد فى نطاق ضيق محدود .

وقد كان أبى البركات منصفاً فى حكمة على الآراء متجرداً من كل نزعة ذاتية يحكم بالحق لا بالهوى ويزن بالميزان الصحيح لا بالميزان الذى يميل أو يزيغ وقد عبر عن ذلك بقوله : «وسميته بالكتساب المعبر الا أننى ضمته ما عرفته واعتبرته وحققته النظر فيه وتممته لا مانقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيراً لكبره ولا خالفت صغيراً لصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض^(٦) وقد تابع أرسطو فى ترتيب أجزاء الكتاب وعرض المقالات والمسائل الا أنه ظل باحثاً عن الصواب معتمداً على ما رجحت به فى العقول كفة الميزان وانتصر وبث بالدليل والبرهان ورفضت ما عدها كائناً ما كان ومن كان^(٧) ، بهذا نكون وضحتا مكانه أبو البركات البغدادي فى مجال الفكر وقيمة كتابه المعبر فى الحكمة ومنهجه فى البحث والنظر والتأليف كمقدمة ضرورية قبل تناول موضوعات البحث .

السعادة فى الفلسفة الإسلامية

يقول الدكتور توفيق الطويل : «تنزع الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى تحقيق السعادة ولما كان العقل هو أكثر ما يميز الإنسان من الحيوان ، قامت السعادة عن جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظرى من ناحية ، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى ، وهكذا نزع الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلى المقرون بالتزهد الروحى ، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى^(٨) وهذا التصور للسعادة بين التأمل العقلى والتزهد الروحى كان نتيجة مؤثرات يونانية وشرقية قديمة بالإضافة إلى الأثر الإسلامى ذلك أن الفلسفة اليونانية تربط السعادة باكتساب المعرفة أو العلم الذى يؤمن الكمال للإنسان بينما تربط الفلسفات الشرقية القديمة بين السعادة والعمل والسلوك وفق بمبادئ محددة والإسلام الصحيح يربط بين السعادة والاعتدال وضرورة سيطرة النفس على رغائب البدن وميوله الجامحة فالإسلام والسعادة يتحققان عندما لا تطفئ النفس على البدن ولا تتحكم حاجات البدن فى النفس ، وذلك يتم بالالتزام بالتكاليف الشرعية ، والإسلام يرى أن السعادة تتحقق لكل فرد فى الحياة الدنيا وفى الآخرة عن طريق المعرفة الشرعية الصحيحة والعمل بما جاء فيها ، وقد جاءت نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية مزيجاً من هذا كله ، تأمل عقلى تزهد روحى العمل بموجب الشريعة ، وذلك بشكل عام مع وجود فوارق بين أصحاب كل اتجاه بين العقليين والدوقيين والسلفيين فقد غلب كل اتجاه عنصر من العناصر العقل أو الزهد أو الشرع ، وقد انتهى الفكر

الإسلامى المعاصر إلى أن الإسلام هو الوحيد القادر على تحقيق السلام العام فى الكون بأسره فالشريعة تنسق بين سلوك الإنسان وحياته الباطنية^(٩) وقد قدم فلاسفة الإسلام تعريفات عديدة للسعادة موضحين طرق التحقق بها فيقول «الفارابى» : والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها^(١٠) ويقول أيضا : « وإنما تنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين^(١١) وقد استخدم ابن سينا فى حديثه عن البهجة والسعادة تعبير اللذة وجعل اللذات الباطنة أرقى من اللذات الحسية فيقول : أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ، فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية^(١٢) إذن أعظم اللذات عنده هى اللذات العقلية ، واللذة هى إدراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك^(١٣) أما الحسن بن الهيثم فيقول : والإنسان بقوة العقل معرض مهيا لطلب السعادة ، وهى إدراك الخير على الحقيقة والخير على الحقيقة والخير على الحقيقة هو ما يؤثر لذاته ، لأن الخير على المجاز هو ما يؤثر لأجل ما يؤثر لذاته^(١٤) والإنسان التام عنده بالسعادة مع الحكمة حيث يقول : فالإنسان يتم معنى بقول الإنسانية فيه باستكمال إنسانا ، وهو أن يدرك ما إليه تشوق النفس الناطقة ، وهو السعادة التى ذكرنا أنها الراحة من غير ألم ، وهذا إنما هو الحكمة ، يكون ثمرة ذلك له أن يعلم حقائق الموجودات ومبادئها وعللها وأسبابها ويتشبه فى أفعاله بالله تعالى ذكره وهو استعمال فعل العدل الذى هو الخير المحض ، ولذلك حد الحكمة فقليل : الحكمة هى التشبه بالله تعالى ذكره فى أفعاله بمبلغ طاقة الإنسان^(١٥) وتأتى رؤية مسكويه للسعادة جامعة التأمل العقلى والتزام الشريعة أما عن السعادة كتأمل وتدبر وروية واختيار فيقول : إن سعادة الإنسان : تكون فى صدور أفعاله الإنسانية عنه : بحسب تمييزه ورويته وأن لهذه السعادة مراتب كثيرة بحسب الروية والمروى فيه ، ولذلك قيل أفضل الروية : ما كان فى أفضل مروى^(١٦) ولذلك فاللذات المعنوية هى اللذات التى تطلب لذاتها وهى الحرية بالإنسان أن يحرص عليها وإن من حرص على غيرها من تحصيل اللذات البدنية فقد خسر نفسه وتخلى عن إنسانيته فيقول فى ذلك أن من رضى لنفسه بتحصيل اللذات البدنية ، وجعلها غايته ، وأقصى سعادته : فقد رضى بأخس العبودية لأخس الموالى ، لأنه يصير نفسه الكريمة التى يناسب بها الملائكة عبدا للنفس الدنيئة : التى يناسب الخنازير ، والخنافس والديدان وخسائس الحيوانات : التى تشاركه فى هذا المجال^(١٧) والسعادة كما يعرفها مسكويه خيرا وهى تمام الخيرات وغاياتها ، والتمام هو الذى إذا بلغنا إليه : لم نحتج معه إلى شئ آخر فلذلك نقول : إن السعادة هى أفضل الخيرات^(١٨) ولما كان الإنسان ذا فضيلة روحانية وفى نفس الوقت ذو فضيلة جسمانية ، فالسعيد من الناس يكون فى إحدى مرتبتين :

إما فى مرتبة الأشياء الجسمانية : متعلقا بأحوالها السفلى سعيدا بها ، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة : باحثا عنها ، مشتاقا إليها ، متحركا نحوها مغتبطا بها ، وإما أن يكون فى رتبة الأشياء الروحانية : متعلقا بأحوالها العليا ، سعيدا بها ، وهو مع ذلك : يطالع الأمور البدنية معتبرا بها ناظرا فى علامات القدرة الآلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتديا بها ناظرا لها ، مفيضا للخيرات عليها ، سابقا لها نحو الأفضل فالأفضل بحسب قبولها ،

وعلى نحو استطاعتها^(١٩) والضامن لأحداث التوازن داخل الإنسان الشريعة ذلك أن الشريعة : هي التي تقوم بالإحداث ، وتعودهم الأفعال المرضية ، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم^(٢٠) هكذا عرض فلاسفة الإسلام لمفهوم السعادة وطرق تحصيلها وعلاقتها بالفضائل والخير ومراتبها ومستوياتها بقى أن نقف على آراء أبو البركات .

النفس الإنسانية وما تتميز به عند أبي البركات البغدادي :

إن التعرف على نظرية السعادة عند أبو البركات البغدادي يبدأ من معرفة النفس الإنسانية وما تتميز به ، وقد تحدث عن النفس الإنسانية في موضعين من كتابه المعتبر في الحكمة .

الموضع الأول : الجزء السادس - من العلم الطبيعي ، وفصول هذا الكتاب ثلاثون فصلا وقد بدأ الحديث عن النفس في الفصل الثاني وجعل موضوعه النفس وماهيتها .

الموضع الثاني : في القسم الثالث الذي يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الآلهي ، الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية وقد جعل موضوعه كلام في النفس الإنسانية بهذا العلم يقصد العلم الآلهي .

وبيان ذلك وتفصيله يكون على النحو التالي :

أولا : ماهية النفس : يرى أبو البركات أن النفس بينة الوجود فليس أحد من الناس محتاجا في إثبات وجود نفسه إلى حجة فمن هو الذي يشك في أنه موجود حتى يبين له ذلك بحجة ، وكيف لا ولا شيء عند أحد من الناس أبين من ذلك أعنى أبين من وجود ذاته وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن غيره من الناس نفسا أي ذاتا هي هويته وأنيته^(٢١) وهو هنا يؤكد أن معرفة النفس بداهة لا تحتاج إلى دليل أو برهان ، ومعرفة الإنسان بنفسه معرفة بغير تمييز وهي تتقدم على كل معرفة فيقول : أما معرفة الإنسان الأولى بنفسه فإنها معرفة لاندخل فيما تضمنه هذا الحد (إنها كمال أول لجسم آلي) بل معرفة بغير تمييز على أن الاكتناه بها أشد والتحقيق لها أكثر والمعرفة بها أقدم ، فإن معرفة الإنسان بنفسه التي هي ذاته وهويته تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه^(٢٢) ومع ذلك فمن أراد أن يستدل على وجود النفس للتحقق ، استطاع أن يفعل ذلك حيث يقول أبي البركات فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجودا عنده حاضرا لا يغيب عنه ، وفي كل فعل يفعله الإنسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالة عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلمت وجهلت وأردت وكرهت فبهذه التاء المضمومة في اللغة العربية في اللفظ يدل على ذاته ومن ذلك يترقى في الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله حيث يقول له فعلت وصنعت فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء ، وإذا ارتقى الإنسان في معرفته قليلا عرف بدليل النظر أولا فأول من نفسه معرفة بعد معرفة ، فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيرا وكبيرا مهزولا ومسمينا ويرى أنه هو في كلتا الحالتين ، فيعلم أن نفسه غير جسمه الذي يرى ، ثم قد يقطع منه عضو ويعلم أنه هو فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التي يشعر بها ويقيس على مثله في كل عضو

أيضا فإنه يجد مثل العضو الآخر عظما ولحما وعصبا وعرقا وغير ذلك من الأجزاء المشتركة للأعضاء فيكون كلما يعرفه من ذاته بعد الآنية المطلقة والهوية التي ماهيتها غير محققة بنظر علمي ودليل برهاني^(٢٣) على هذا النحو يتحقق الإنسان من وجود نفسه ونفس غيره بل ويستطيع أن يفرق بين النفس والبدن ، وعلى هذا النحو من البيان والتفصيل نجد أن أبو البركات ينهج نهجا جديدا في تعريفه للنفس لا يتفق مع تعريف السابقين عليه من القدماء والمعاصرين له وهو يشير إلى ذلك عارضا أقوال القدماء أولا ثم يعرض لرأيه فيقول : وقد كان الذين حدوا النفس من الأقدمين قالوا إنها كمال أول طبيعي لجسم آلي^(٢٤) ويقول في موضع آخر وقال قوم آخرون من القدماء في حد النفس إنها جوهر غير جسماني محرك للبدن^(٢٥) ويقول في موضع ثالث : النفس في عبارة الحكماء بحسب ما قيل اسم مشترك يقال على أصناف من القوى الفعالة فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية ونفس سمائية ، وشرح كل واحد من مفهوماتها الذي يصلح أن يقال في جواب ما هو بحسب اسمها يخالف شرح مفهوم الآخر^(٢٦) ويقدم أبو البركات تعريفا للنفس بحسب عمومها واشتراكها فيقول : النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه^(٢٧) وقد سار أبو البركات على هذا المنهج يذكر حدود النفس كما عرضها القدماء ويقارن بينها ويشرح ثم يطرح ما يراه متفقا مع رؤيته الذاتية وقناعاته الشخصية بحسب فهمه ورؤيته وتدييره .

وعندما ينتقل من عرضه للعلم الطبيعي للحديث عن العلم الإلهي يعرض للنفس عرضا يليق بهذا العلم ويخص النفس الإنسانية ذلك أنها تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشئ منها على شئ بالظاهر على الخفى وبالقريب على البعيد وبالسابق على اللاحق والمتبوع على التابع وبالملزوم على اللازم ، فإنها بهذه الصفات والأحوال مستقلة بذاتها في هذه الأفعال مستغنية عن الآلات البدنية المخصصة المعينة للإدراكات الجزئية الحسية ولذلك لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص أفعالها عند الانفصال عنه بالموت^(٢٨) والملاحظ أنه هنا قد تخلص من العالم المادى الطبيعي الذى يتناسب مع عرضه السابق للنفس إلى الروحى الذى يتناسب مع العلم الإلهي ذلك أن النفس هنا خالدة لا تنفى ولا تفقد خواصها لا عند الموت ولا حتى عند النوم فالنفس الإنسانية أحوال طبيعية من قبيلها هي بدنية وأحوال إرادية من قبيلها هي عقلية ملكية قد يكون بمستقبلها إليها عند الموت حيث تتخلص إليها وتجرد لها عما كان يشغلها من الأحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها تلك فتكون آلهية وفي عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هي كذلك في العلم الإلهي^(٢٩) والنفوس تتفاضل وتتفاضل عللها بحسب طبيعتها وبحسب الاستفادة والاكتساب للذين من جهة الارتياض والمجاهدة وإذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع فمنها الأفضل ومنها الأنقص في ذلك فكذلك عللها منها العالى والأعلى والأعلى من الأعلى والشريف والأشرف والأشرف من الأشرف فلكل من النفوس الإنسانية في المعادة مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الأشخاص الإلهية هذا فيما لها بالقوة والغريزة ، أما فيما لها بالاستفادة والاكتساب للذين من جهة الارتياض

والعادة ، فأفضلها ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص والسماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها وعمرة الملكوت الذين تدخل في زمريهم وكان لها من التحصيلات العلمية والمعارف العقلية نصيب أوفر (٣٠) وهذا يعنى :

أولاً : أن للنفس بالقوة والغريزة شوق إلى العلو والشرف وإن هذا الشوق يتوقف على الارتياض والعادة فبقدر قدرتها على اكتساب الملكات العلمية والعملية والتشبه بالعالم الروحي تكون سعادتها لا فى الدنيا بل فى عالم الملكوت فى الآخرة .

ثانياً : إن سعادة الأنفس تتحقق بقدر تحصيل العلوم والمعارف العقلية ويتحدد مقام كل نفس بقدر ما يتحقق لها من ذلك .

إن الضامن للشرف والسعادة هو علم العلم الذى هو الملكة الأولى والغريزة التى بها الكسب وهو الفضيلة القصوى والملكة التى عليها المعول يقول أبو البركات : إن الذى له علم العلم فله ملكة العلم ففيه القدرة على العلم التى بها علم ويعلم وهى أشرف من كل ما يعلم من المعلومات الوجودية التى هى دونه فى مرتبة الشرف مثل أنواع الجمادات والحيوانات الأخرى ويشرف بمعرفة الموجودات التى هى أشرف منه وأعلى درجة كالملائكة ومعرفة الله تعالى وفضيلته التى له فى نفسه ، وملكته الحاصلة التى بها شرف هى قدرته على ذلك ، وذلك بعلم العلم الذى منه كسب علم المعلومات الذى كان بعلم الموجودات ، فلذلك تتصف له السعادة الأخروية وترتب بحسب أحواله الغريزية والاكتسابية العملية والعلمية ، وهى التى يسعد بها فى عالم القدس وينقلب إليها إذا فارقت الجسد النفس متجردة عن الملكات والأخلاق البهيمية والسبعية متبرئة عن الغريزية والاكتسابية متحلية بالعلوم الحقيقية الطبيعية والالهية مشرقة بمعرفة الله تعالى التى شرف بمعرفته أرباب عالم الربوبية (٣١) إن ذلك يعنى أن العلم مصدر كل فضيلة فإذا كان الله تعالى (المبدأ الأول) ما شرف بعلمه بل علم لشرفه أى كان علمه من شرفة لا شرفة من علمه فإن الإنسان شرفه من علمه فبقدر كسبه للعلوم تكون فضيلته وتتحقق سعادته فالعلوم أفضل من الأعمال ذلك أن العمل متوقف على العلم ، وعلى ذلك فلكل نفس من النفوس مبدأ يناسبها ، وذلك بحسب غريزتها وكمالها الاكتسابى يقول أبو البركات فى ذلك : لكل نفس من النفوس الشريعة والخيرة ، والحكمة والجاهلية والقوية والضعيفة والشريفة والخسيسة مبدأ يناسبها ويقرب من مشابقتها ، ففى عالم الأرواح أصناف من ذلك مختلفة الأنواع كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع ، وكما أن الشريعة الفاضلة من النفوس بغريزتها وكمالها الاكتسابى تلقى فى عالم الآلهية وعالم الروح ما يناسبها وتسعد بلقائه ونيله ، كذلك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينافيها ويؤذيها وتشقى به فتسعد النفوس الكاملة بالوصول إلى المطلوب المحبوب وبالخلاص من المؤذى المكروه وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب ومقاساة المؤذى المكروه (٣٢) نلاحظ هنا إنه على الرغم من بروز النزعة العقلية التأملية إلا أننا نجد آثار النزعة الروحانية الصوفية فالسعى إلى المطلوب المحبوب هو غاية السعادة عند الصوفية وهذا يتحقق بعلم (علم العلم وعمل) يستقر كالمملكة فى النفس ويعرفها به العارفون من عالم الربوبية من حيث يناسب به الأشرف ويقرب إليه ويزلف لديه ، وشر يبعد

ويبغض إليه^(٣٣) ، بهذا نكون قد وقفنا على آراء أبو البركات فى النفس الإنسانية وما تتميز به من علم وعمل مما يحقق السعادة والشقاوة يقدر شرف المطلوب والسعى للوصول إلى المحبوب .

ثانيا : السعادة وما يتصل بها من خير وشر :

لقد سبق القول بأن النفوس متفاوتة مختلفة فى طبائعها وذواتها وملكانها وحالاتها الغريزة الاكتسابية وهى تتفاضل فى الرتبة والشرف والمنزلة لذلك فهى أيضا تختلف فى مؤثراتها ومكروهااتها وشرورها وخبراتها وبناء على ذلك يعرف أبو البركات السعادة بقوله أن السعادة لكل نفس والخير الذى بحسبها إنما هو نيل اللذيد المطلوب لذاته عندها والشر لها هو مقاساة المباين المؤذى المكروه لعينه^(٣٤) ونتيجة لاختلاف ملكات النفوس وأخلاقها يختلف اللذيد المناسب من نفس إلى أخرى إذ أنه ليس بواحد على الإطلاق فما يؤثره شريف النفس كالكرم والعفة يكرهه خسيسها وما يؤثره خسيس النفس كالبخل والانهماك فى اللذات البدائية يكرهه شريفها ومحجوب الحكيم بغريزته من الاطلاع على نفائس العلوم وصرف الهمة إليها مكروه عند الجاهل بغريزته حتى ترى الجاهل يرحم العالم ويشفق عليه مما يعانىة وتنصرف إليه همته من ذلك وما يجرمه به من اللذات التى يرغب فيها بإنصرافه إلى العلوم عنها ، وكذلك ترى حال العفيف الزاهد عند الفاسق المنهمك على اللذات الدنية ، فما يرغب فيه أحدهما يزهده فيه الآخر ويكرهه^(٣٥) وإذا اختلف حال النفوس فى اللذات ، فإن الخبرات واللذات قد تختلف فى أنفسها بذواتها وبحسب ما يتبعها ويكون معها وعند المتلذزين بها ، وتفصيل ذلك كما يعرضه أبو البركات على النحو التالى :

أولا : اختلاف اللذات فى أنفسها :

- ١ - إن كل لذة هى أطول مدة الذاذ فهى أفضل من الأقصر مدة منها إذا كانت مكافئة لها فى موقعها .
- ٢ - إن كل لذة أقوى وأفضل نوعا فهى أفضل من لذة أضعف وأخس طبعاً إذا شعر الملتذ بالفرق بينهما .
- ٣ - كل لذة تستصحب لذة فهى أفضل من مثلها إذا لم تستصحب أخرى .
- ٤ - ما تستصحب الأفضل فهى أفضل كذلك فيما يستتبع مما يأتى بعدها ويتوقع حصوله أى الأثر الباقى .
- ٥ - كل لذة أخلص من مصاحبة الأذى واستتباعه وتوقعه أفضل من مستصحبته أو مستتبعته أو المتوقع بعدها .
- ٦ - المستصحبة الأذى الأقل أصلح من مستتبعه الأذى الأكثر وكذلك فيما يتبعها ويتوقع بعدها .

ثانيا : اختلاف اللذات بحسب المتلذنين بها :

- ١ - من اللذات مائلتد به نفس ولا تلتد به أخرى وتتأذى به أخرى كذلك .

٢ - من اللذات ما يكون أشد الذاذ أو إيذاء لبعض دون بعض فتتفق نفسان في الالتذاذ بحالتين وتختلفان في إثارة أحدهما ، وكذلك في التأذى للمناسبة والمباينة وكثرتها وقلتها .

ثالثا : اختلاف اللذات بحسب الأحوال العارضة :

١ - إن للذيد قد يرد على نفس مشغولة عنه بلذة أخرى أو أذى فلا تشعر به ولا تتفرغ لإدراك لذته ، وكذلك المؤذى في أذيته .

ومثال ذلك :

إن الخائف لا يستلذ مطعوما وإن كان جائعا ولا يتفرغ قلبه لطيب يرد عليه حتى يستطيعه وكذلك يرد عليه المؤذى من حر وبرد وخشن وعنيف فلا يشعر به حتى تنال نفسه منه الأذى .

٢ - يصادف اللذيد والمؤذى من النفس فراغا والتفاتا فيشعر بحقيقة اللذة والأذى .

٣ - تختلف النفوس في قوة الإدراك وصفاته فالأقوى إدراكا هو أكثر شعورا بلذة اللذيد وأذية المؤذى .

٤ - الملد والمؤذى مالم يعرفهما الملتذ والمتأذى لم يطلب هذا ويكره هذا وإنما يؤثر ويكره الخبير العارف بقدر اللذة والأذى .

وهكذا يقدم لنا أبو البركات ما يؤكد اختلاف اللذات وتفاوتها في ذاتها وبحسب الأنفس المدركة لها وبحسب الأحوال العارضة وينتهى إلى أن المعرفة والخبرة ومعرفة قدر ما يلذ وما يؤذى إلى الطلب والنيل وإذا تكرر الطلب والنيل ثبتت المحبة وأحدث استمرار المحبة إلى المحبوب شوقا فإذا استمر الشوق حصلت الرغبة وتملك الطلب الهمة فصارت المحبة عشقا وهكذا تنتقل النفس من حال إلى حال حتى يصبح العاشق والمعشوق واحدا وفي ذلك يستشهد أبو البركات بقول الشاعر :

للوحة يطرب من في الوجد راحته والوجد عند وجود الحق مفقود

قد كان يطربني وجدى فغيبنى عن رؤية الوجد من في الوجد موجود

والحديث هنا ، حيث روحاني لا مادي جسماني وهو يشير إلى أرقى اللذائد وأصفاها وأكثر قوة ووضوحا وأقدرها على تملك العقل والوجدان وهو مطلوب أصحاب المعارف الشريفة والأنفس الفاضلة والمواهب العالية الرفيعة . إننا أمام نظرية في السعادة تجمع بين المادي والروحي وبين العقلى والدوقى في إطار من التناغم الذى يتجه نحو الفضائل ويتعدى عن الرذائل وينحدر نحو الكمال ويتعدى عن النقص ويطلب علم العلم ويرفض الجهل . فبالعلم تكون المعرفة ، والمعرفة طلب الحقيقة والحقيقة هي السعادة القصوى في الدنيا والآخرة .

الهوامش :

- (١) القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة دار السعادة ، سنة ١٢٢٦ هـ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٧ .
- (٢) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق ، الدكتور نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ٣٧٤ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .
- (٤) د . يحيى هويدى ، محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ .
- (٥) أبو البركات البغدادى ، المعبر فى الحكمة جـ ١ ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧ هـ ، ص ٣ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٤ .
- (٧) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
- (٨) د . توفيق الطويل ، العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، ودراسات علمية أخرى دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص ٣٧٢ .
- (٩) د . مهدى فضل الله ، آراء نقدية فى مشكلات الدين والفلسفة والمنطق ، دار الأنذلس بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ ، ص ١٨٨ .
- (١٠) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، محمد على صبيح ، القاهرة ، ص ٦٠ .
- (١١) د . إبراهيم بيومى مذكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، جـ ٢ ص ١٤٤ .
- (١٢) ابن سينا ، الإشارات والتبهيئات القسم الرابع ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ص ١٩ .
- (١٣) المرجع السابق ، ص ١١ .
- (١٤) ابن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة سنة ١٩٩١ ، ص ٢٠ .
- (١٥) المرجع السابق ، ص ٢٢ .
- (١٦) مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، حققه وشرح غريبه ابن الحطيط ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ص ٢٢ .
- (١٧) المرجع السابق ص ٥٤ .
- (١٨) المرجع السابق ، ص ٩٤ .
- (١٩) المرجع السابق ص ٩٥ .
- (٢٠) المرجع السابق ص ٤٥ .
- (٢١) أبو البركات البغدادى المعبر الحكمة ، جـ ٢ ص ٣٠٦ .
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .
- (٢٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة . .

- (٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .
- (٢٦) المرجع السابق ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ .
- (٢٧) المرجع السابق ص ٣٠٤ .
- (٢٨) أبو البركات البغدادى المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ، ص ٢١٢ .
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .
- (٣٠) المرجع السابق نفس الصفحة .
- (٣١) المرجع السابق ص ٢١٥ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ٢١٦ .
- (٣٣) المرجع السابق نفس الصفحة .
- (٣٤) أبو البركات البغدادى المعتبر فى الحكمة جـ ٢ ص ٤٢٧ .
- (٣٥) المرجع السابق ، ص ٤٢٨ .

مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية

د. محفوظ عزام

مقدمة :

مصطلح « الإبداع » من مصطلحات الفلسفة الإسلامية المهمة ، كما أن قضية « الإبداع » العلمى والفنى من الموضوعات الجديرة بالاهتمام فى الوقت الراهن ، وإذا كان فلاسفة الإسلام قد أسهموا بإبداعاتهم ، عبر العصور المختلفة ، فى صرح الثقافة والحضارة والفكر الإنسانى ، فإننا فى مسيس الحاجة إلى وجود مبدعين يشبثون أنهم خير خلف لخير سلف ، وفى الوقت نفسه يؤكدون أنهم على مستوى المسئولية فى معاشتهم للعصر ، وأنهم قادرون على الوثوب إلى المستقبل المتطور ، يدفعهم إلى هذا الإبداع فى لحظتهم الراهنة حاجة شديدة إلى العثور على حلول مبتكرة للسيطرة على الصراعات الدولية ومعالجتها ، وحاجة ماسة إلى مواجهة المشكلات التى يعانى منها المجتمع ، سواء كانت مشكلات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو غير ذلك ، كما يدفعهم إلى الإبداع اهتمام بالغ بالقضاء على ما يصيب الإنسان من ملل وسأمة ورتابة ، ولا شك أن تزايد الشعور بالحاجة إلى اكتشاف المبدعين وإلى تنمية القدرات أو القدرة على الإبداع يؤدى بالضرورة إلى الاهتمام بالإبداع ، لأن نوعية الأفراد الذين يعيشون فى مجتمع ما أهم من عددهم وأهم من الأدوات المتوافرة لديهم ، إذ ليست العبرة بالكم فحسب بل لابد من الكيف بالإضافة إلى الكم .

ونحن إذ نهتم فى هذا المقام بمصطلح « الإبداع » فى الفلسفة الإسلامية وإبرازه فإن ذلك إنما يعنى ربط الماضى بالحاضر انطلاقاً إلى المستقبل ، والحق أننا لا نستطيع فهم الماضى إلا فى ضوء الحاضر ، كما أن الحاضر لا يستقيم أمره إلا إذا اعتمد على أساس من الماضى ، فالماضى والحاضر والمستقبل زمان ممتد لا يمكن تجزئته .

على أية حال سوف نعرض لمصطلح «الإبداع» كمفهوم فلسفى ، ثم نشير إلى أهمية الإبداع فى الفكر الإسلامى وعلاقته بالخيال وأهم المعوقات التى تعوق تنمية القدرات الإبداعية وبخاصة فى مجال التربية .

مفهوم الإبداع :

ورد من اشتقاقات هذا المصطلح فى القرآن الكريم ثلاث صيغ هى «ابتدع» و «بدع» و «بديع» وقد تكررت الصيغة الأخيرة مرتين ، ومن الجدير بالذكر هنا القول بأن لفظ «بديع» قد جاء متعلقا بخلق السموات والأرض ، وذلك فى قوله تعالى : «بديع السموات والأرض»^(١) .

ومصطلح «البدع» أو «الإبداع» أو «الابتداع» هو اسم مأخوذ من الفعل «بدع» أو «ابتدع» أو «أبدع» بمعنى أنشأ ، وبدأ ، واستنبط ، وأحدث ، واخترع و «البديع» و «البدع» الشئ الذى يكون أولا ، و «البديع» المحدث العجيب ، و «المبدع» ، أيضا ، فهى - أى «البديع» - تأتى بمعنى المفعول ، وبمعنى الفاعل ، وهى اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته .

فالإبداع هو الاختراع على غير نمط سابق ، والله - سبحانه - هو «البديع» لأنه أبدع الأشياء وأحدثها وبدأها وخلقها واخترعها لآعن مثال سابق^(٢) .

وكلمة «الإبداع» فى اللغة الإنجليزية هى «Creation» التى نستعملها أيضا للدلالة على معنى الخلق .

هذا هو معنى الإبداع فى اللغة ، أما معناه فى الاصطلاح الفلسفى فهو «إظهار الشئ عن ليس^(٣)» ، و «تأسيس الشئ لآعن شئ ولا بواسطة شئ» و «أن يكون للشئ وجود مطلق عن سبب بلا متوسط ، وله فى ذاته أن لا يكون موجودا^(٤)» و «إيجاد الشئ لآعن شئ موجود من قبل^(٥)» و «أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان^(٦)» وهو بهذا المعنى الأخير أعلى رتبة من التكوين والإحداث .

ويعرف «الإبداع» أيضا بأنه «إيجاد شئ غير مسبوق بالعدم^(٧)» وهو بهذا يقابل «الصنع» إذ هو إيجاد شئ مسبوق بالعدم ، و «الإبداع» كذلك «إيجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان^(٨)» وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بمادة ، ويقابل الإحداث ، لكونه مسبوقا بزمان .

والإبداع بهذا المعنى يساوى «الاختراع» إذ الاختراع هو «الإخراج من العدم إلى الوجود^(٩)» أو هو «إيجاد شئ من لا شئ^(١٠)» كما يعرف «الإبداع» أيضا بأنه «اختراع الشئ لآعن شئ دفعة^(١١)» وهو هنا يؤدى المقصود بفعل الخلق «كن» المذكور فى قوله تعالى : «وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون^(١٢)» .

ويقول «الفارابى» عن «الإبداع» إنه «حفظ إدامة وجود الشئ الذى ليس له وجود بذاته ، إدامة لا تتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع^(١٣)» وعلى هذا المعنى فالإبداع إيجاد وإبقاء ، وهذه هى نفسها فكرة «الإبداع الدائم» فى الفلسفة الحديثة ، إذ هو الفعل الذى يبقى به الله سبحانه العالم ، وهو عين الفعل الذى يخرج به من العدم إلى الوجود .

قاله - إذن - مبدع ، ومبني ، لأنه إذا قبض جوده بطلت الموجودات كلها دفعة واحدة ، وهذا أيضا يقابل التأليف ، لأن التأليف باق ، وإن أمسك المؤلف تأليفه ، أما الإبداع فهو إيجاد وإبقاء ، وعلى هذا نستطيع تفسير قوله تعالى : «بديع السموات والأرض» بأنه تعالى موجدها وحافظها وراعى بقائها ، ومن الجدير بالذكر هنا القول بأن كلمة «بديع» قد جاءت مضافة إلى السموات والأرض الأمر الذى يدل على أن «الإبداع» هو فعل الله البكر ، وكلمته الأولى ، وأنه إيجاد الأشياء من لا شئ ، فهو ليس بتركيب ولا تأليف وإنما هو إيجاد من العدم إلى الوجود ، والإبداع إنما يظهر حقيقة فى خلق السموات والأرض .

لهذا فرقوا بين «الإبداع» و «الخلق» فالإبداع إيجاد شئ من لا شئ ، والخلق إيجاد شئ من شئ ، لذلك قال الله سبحانه : «بديع السموات والأرض» ولم يقل : بديع الإنسان ، بل قال : خلق الإنسان ، فالإبداع بهذا المعنى أعم من الخلق^(١٤).

ويتضح مما سبق عرضه من مفاهيم أن «الإبداع» أعم من «الخلق» وأنه يأتى بمعناه أيضا ، كما أن «الإبداع» يساوى «الاختراع» ويقابل «الصنع» ويضاف إلى هذا أن «الإبداع» أعلى رتبة من «التكوين» و«الإحداث» وكل منهما يقابل «الإبداع» من وجه ، و«الإبداع» أقدم منهما ، إذ «التكوين» و «الإحداث» مترتبان على «الإبداع» ، وهو أقرب منهما ، إلى الله عزوجل .

وبخلاصة الأمر أن كلمة «الإبداع» تدل على إيجاد شئ جديد مبتكر ، أو هو إنشاء صنعة برّ احتذاء أو اقتداء ، وإذا استعمل فى الله تعالى فهو إيجاد الشئ بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان ، وليس ذلك إلا لله^(١٥) .

ومن هنا فإن جوهر الإبداع إنما يتمثل فى نشاط الإنسان الذى يتصف بالابتكار والتجديد ، وهو يمثل النشاط الذى يقف على العكس من الإتياع والتقليد^(١٦) . فالإنتاج الذى يتصف بالإبداع تتوافر فى صياغته النهائية صفات الجدة والابتكار والطرافة ، وإن كانت عناصره الأولية موجودة من قبل . هذا الإبداع بهذا المعنى كان له أهميته القصوى فى الفكر الإسلامى فى مختلف عصوره قديما وحديثا .

أهمية الإبداع فى الفكر الإسلامى :

الإبداع له أهمية بالغة فى إطار الفكر الإسلامى ، فهو إطلاق لطاقات الخلق والاجتهاد والابتكار ، دون حجر على العقل ، إلى درجة أن المجتهد ينال أجرا حتى لو كان مخطئا فى اجتهاده ، ولكن هذا مشروط بالالتزام بإطار أخلاقى وإنسانى لا يحكمه إلا الضمير الذى يدرك مسؤوليته كاملة عن هذا الابتكار والإبداع والخلق بطريقة توجه طاقات الإبداع لدى الأفراد والجماعات توجيهها بناء ، من أجل هذا نجد الرسول ﷺ يشجع على الابتكار فى الميادين المختلفة ويبين للناس أن يتكرر شيئا خيرا ينال ثوابه مدة دوام ذلك ، وأن من يتكرر شيئا ضارا ينال إثم ما يتكره مدة دوامه ، فيقول ﷺ : «من سن فى الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل

بها ولا ينقص من أجورهم شيء ، ومن من في الإسلام سنة سيئة (أى مفسدة للناس في حياتهم) فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء^(١٧) .

ومن هنا تزايد الشعور بالحاجة إلى اكتشاف المبدعين وإلى تنمية القدرات الإبداعية لدى الأفراد والجماعات عند المفكرين المسلمين ، حتى إننا نجد واحدا مثل «ابن عبد البر» يقول في مختصر كتاب العلم : ما أضر بالعلم والعلماء والمتعلمين من قول القائل : ما ترك الأول للآخر شيئا . ومعنى هذا الكلام أنه ليس هناك ما هو أضر من الحرص على التلقين والتسميع لما سبق تعلمه من معلومات ومعارف وإغلاق باب الاجتهاد والإبداع باستحالة التجديد والإبداع أو الإضافة إلى ما سبق تعلمه وحفظه ، وقد أدرك الساسة المسلمون هذه الحقيقة المهمة ، فها هو عمر بن عبد العزيز يقول : يجد للناس من الأقضية بقدر ما يجد لهم من القضايا .

من أجل هذا نجد واحدا مثل «ابن سينا» يقدم لنا دليلا قويا على الابتكار والإبداع ، فقد فاق أهل زمانه في الطب وهو لم يتجاوز السابعة عشرة من عمره ، وأتى على جميع العلوم وهو في الثامنة عشرة من عمره ، وبدأ حياة التأليف في مستهل العقد الثالث من عمره ، وأخرج أعظم مؤلفات في الطب وهو كتاب القانون ، وأعظم مؤلفاته في العلوم الفلسفية بشتى فروعها المنطقية والرياضية والطبيعية والإلهية ، وهو كتاب الشفاء ، في العقد الخامس من عمره ، وهنا كان الشيخ الرئيس قد بلغ قمة نضوجه العلمي ، وحق له أن يركز مذهبه القديم الذي تابع فيه أرسطو في كتاب سماه الإشارات والتنبيهات ، وأن يخرج على العالم بمذهبه الجديد الذي يتجلى فيه الفكر الشرقي حرا طليقا من ربه التقليد للفكر اليوناني ، فألف في ذلك كتاب الحكمة المشرفية وكتاب الإنصاف .

فابن سينا وإن كان قد تأثر بأرسطو إلا أنه قد ابتكر وأضاف إلى آراء أستاذه اليوناني آراء عاشت في الماضي وكان لها تأثيرها فيمن جاء بعده ، يقول الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي : «إن آراء ابن سينا إذا كانت لها قيمة في الماضي ، فإنها بالنسبة للحاضر تتمثل فيها إلى حد ما هذه الأهمية ، إن ذلك يتمثل في دراسته لموضوعات السماء والعالم والكون والفساد إن فيلسوفنا في بحثه لهذه الموضوعات قد استند إلى مشاهدات وملحوظات وتجارب تعتبر نذيرا بما يجده الدارس لآرائه في المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان ، من تفكير علمي دقيق ، وإذا كانت بعض هذه التجارب قد وردت عند أرسطو في كتابه السماء De Caelo وكذلك عند شراحه المتأخرين ، إلا أننا نكاد نقطع بأن فيلسوفنا قد أضاف إليها أشياء خاصة به وحده ، وكانت ذات تأثير كبير فيمن جاء بعده»^(١٨) .

وهذا ليس شأن ابن سينا وحده ، بل هو شأن المفكرين والفلاسفة المسلمين بصفة عامة ، فهم وإن تأثروا بغيرهم إلا أن هذا لا ينفي أن في الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكارا ، كما يقول الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، يرحمه الله^(١٩) . فهذه الفلسفة كانت ابنة بيئتها ووليدة ظروفها ، ولها مشكلاتها التي اهتمت بها وموضوعاتها التي عالجتها وغايتها التي هدفت إليها ، ومناهجها التي سلكتها ، فقد رأت أن الدين لا يتنافى مع منطق العقل

وأن الحقيقة قد يؤدي إليها المنطق والبرهان ، وقد يسلم إليها الوحي والإلهام ، كما أن الفلسفة قد اتسع معناها على يد المسلمين واتسع مجالها حتى اشتملت على علم الكلام والتصوف وأصول الفقه وهما يحتويان على نظريات فلسفية دقيقة تقوم على جدل عقلي عميق ، وتحمل طابعا فلسفيا واضحا^(٢٠).

فالفلسفة الإسلامية فلسفة ثرية مليئة بالأصالة والابتكار والنظور يقول الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي : «ويقيني أن فلسفات مفكرى العرب فلسفات ثرية ثراء عجيبا وكثيرة الألوان والظلال ومتنوعة إلى حد كبير ، بل ومتطورة»^(٢١) .

نعم ، لقد اهتم فلاسفة الإسلام ومفكروه بالإبداع والابتكار والإضافة إلى ما قاله السابقون في مجال الفلسفة والفكر ، فقد تحدث الكندي وابن سينا وغيرهما عن ابتكاراتهما وإضافتهما لما قاله السابقون من الفلاسفة إن الكندي مثلا يشكر الفلاسفة الذين سبقوه ويعتذر عنهم لتقصيرهم عن بعض الحق ، لأنه لا يتأتى لشخص أن يحيط بأطراف الحق ، بل يحيط بشئ يسير منه ، وقد لا ينال منه شيئا ، ولهذا فإن منهج الكندي يقوم على دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية ، فينفى منها الباطل ، ويقر الحق ، ويتمم ما قصروا عنه ، ويضع لبنة في الصرح الذى تحاول الإنسانية منذ نشأت ، بناء وتشبيده . يقول الكندي : «فحسن بنا إذا كنا حراسا على تميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك أن نلزم فى كتابنا هذا ، عادتنا فى جميع موضوعاتنا : من إحضار ما قاله القدماء فى ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً عن أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم نقولاً فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ويقدر طاقاتنا»^(٢٢).

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أصالة الفلاسفة المسلمين ، والأصالة إحدى القدرات الأساسية للإبداع ، بل إن الكثيرين يعدون الأصالة مرادفة للإبداع نفسه ، فالأصالة تعنى الجودة والطرافة^(٢٣) ، كما يرى علماء النفس .

من أجل هذا نجد العلامة «ابن خلدون» يؤكد على أهمية اتصاف الإبداع بالجدة والندرة وينعنى على التقليد ، حيث يرى أن «التحقيق قليل ، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل ، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعترية قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل ، ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبلد الطبع والعقل ، أو متبلد ينسج على ذلك المنوال ، ويحتذى منه بالمثل ، يكررون فى موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها اتباعاً لمن عنى المتقدمين بشأنها ، فأنشأت فى التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاً ، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص ، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً»^(٢٤).

ومما يجدر الإشارة إليه هنا أنه إذا كان الإبداع ذا أهمية فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، فإن هذا الفكر يضيف إليه غائبة أخلاقية لا تفيد انطلاقه ، وإنما تتحكم فى استخداماته بشكل يشرى حياة الإنسان ويرفع من قدره ومكانته ، حتى لا يصبح الإبداع وسيلة للتدمير والتخريب.

يضاف إلى ذلك أن المفكرين المسلمين قد فطنوا إلى أن هناك علاقة وثيقة وارتباطا عضويا بين الخيال والإبداع ، فالخيال أو التخيل عند علماء النفس هو «عملية إعادة تركيب الخبرات السابقة فى أنماط جديدة من التصورات أو الصور الذهنية التى لدينا عن الموضوعات أو الأحداث التى سبق أن كان لنا بها خبرة سابقة»^(٢٥) ، وهذا الخيال له دوره المهم فى عملية الإبداع ، فبدون خيال لا يوجد إبداع بالمعنى الصحيح .

لقد أدرك المفكرون المسلمون هذه العلاقة وتحدثوا عنها ووصفوها وحللوها ، حتى إننا نجد واحدا مثل محبى الدين بن عربى يرى أن الخيال أعظم قوة خلقها الله تعالى «فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودا من الخيال ، فيه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهى ، فهو أعظم شعائر الله على الله ، ومن قوة حكم سلطانه ما تثبته الحكماء ، مع كونهم لا يعلمون ما قالوه ، ولا يوفونه حقه . وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة ، فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أبداه الله من القوة الإلهية»^(٢٦) ، هذا وقد ربط ابن عربى بين الخيال وبين الأحلام والعلم والكشف ، ويرى المرحوم الدكتور محمود قاسم أن ابن عربى باكتشافه لدور الخيال المهم فى عملية الإبداع سابق لشعراء الرومانسية فى العصر الحديث .

هذا ومن المعروف أن الإبداع يتوافر حيث يتاح للقدرات الأساسية للإبداع أن تظهر وأن تنمو دون معوقات ، أما إذا وجدت معوقات من أى نوع كان فإن ذلك يعنى أن هذه القدرات قد تعطلت أو أن مجالها قد ضاق ولا يسمح بتنميتها ، فما هى أهم معوقات تنمية القدرات الإبداعية من وجهة نظر المفكرين المسلمين وبخاصة التروبيين منهم ؟

أهم معوقات الإبداع :

من المسلم به أن البيئة المتحضرة الغنية بأسباب السلامة الجسمية والاستقرار النفسى والثقيف الفكرى تعتبر أمّا قادرة على إنجاب الشخصية المبدعة ، ولكن هذه الشخصية قد لا تستطيع الإبداع بسبب ما تصادف من معوقات .

فإذا افتقد المبدع التشجيع والتنويه بجهوده الإبداعية وتوفيقه حظه من التكريم المادى والمعنوى كان ذلك معوقا له .

وإذا افتقد المبدع الحرية التى تسمح له بالتعبير عن آرائه وأفكاره كان ذلك قتلا له .

وإذا انعدمت الإمكانيات المادية التى تساعد على تنفيذ مشروعاته العلمية والفكرية كان ذلك تقييدا له .

وإذا انشغل المبدع بأعمال سياسية كان ذلك تبديدا له وجهوده الإبداعية ، وليس هناك ما هو أدل على ذلك من التجربة التى حكاها لنا الشيخ الرئيس ابن سينا الذى جرفه تيار السياسة التى أطاحت بأهم كتابين له وهما «الحكمة المشرقية» و«كتاب الإنصاف» وقوضت أركان الشخصية العلمية للشيخ حتى يش من إعادة تصنيفهما ، ذلك أن الشيخ كان يـ... وزيراً لعلاء الدولة أمير أصفهان ويصعبه فى حروبه ، فتبددت طائفة من كتبه فى بعض

الهزائم . ومنها هذان الكتابان اللذان لم يكن لهما لسوء الحظ غير نسخة واحدة ، والشيخ إذ ذاك غارق في أعباء المنصب الخطير موزع بين الأعمال والأسفار والحروب لا يملك إلا أن يبكي شخصيته المبدعة الذبيحة في رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه معذرا عن تلبية رغبة هذا الصديق في إعادة كتابة ماضع من كتبه ، قال : «وصل كتاب الشيخ الفاضل والأعلى سلامته وعلى ماخلص إليه من البهجة ، لخلاص من تلك الأحوال بالمهجة ، ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سلامة النفس وإدامة الأنس بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، وبذت عنهما ناحية ، وأما تحزنه على ضياع التنبيهات والإشارات ، فعندى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة ، وأما المسائل المشرقية فقد كتبت أعينها ، بل كثيرا منها في أجزائها ، لا يطلع عليها أحد ، فهذه هي التي ضاعت إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم وإن كانت كثيرة المعنى كلية جدا ، وإعادة أمر سهل ، بلى كتاب الإنصاف لا يمكن أن يكون إلا مبسوطا ، وفي إعادة شغل . ثم من هذا المعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل ؟ لقد أنشبت القدر في مخالاب الغير ، فما أدرى كيف أتملص وأتخلص ، لقد دفعت إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سجن ثخين ، مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأهوال المتضاعفة ، والأسفار المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يخلينى من وميض يحيى قلبى ، ويثبت قدمى ، إياه أحمد على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسر» (٢٧) .

هذه هي زاوية من التجربة السياسية وما فعلته بابلينا هي توضيح لنا بجلاء مدى تعويق الاشتغال بالسياسة للعملية الإبداعية .

هذا ويمكن القول من ناحية أخرى إنه يمكن تنمية القدرات الإبداعية لدى الأفراد والجماعات إذا تحققت لهؤلاء الأفراد والجماعات تربية سليمة في المنزل وفي معاهد العلم والتعليم ، بمعنى أنه إذا كانت أساليب معاملة الوالدين للأبناء في داخل الأسرة صحيحة ، وأساليب التربية في معاهد العلم سليمة وصحية فإنه يمكن للقدرات الأساسية للإبداع أن تنمو وتزدهر ، ومن ثم يكون هناك مبدعون قادرون على إدارة دفة الحياة وتقديمها بثبات وطمأنينة .

أما إذا كانت هذه الأساليب التربوية قائمة على الاستبداد والقهر وافتقاد الحرية فإن شعلة القدرة على الإبداع سوف تخبو وتنطفئ وينحسر مجال الإبداع من جراء هذا القهر ، وذلك الاستبداد .

لقد رسم لنا المفكر المبدع «عبد الرحمن الكواكبي» صورة ساخرة لأساليب معاملة الوالدين للأبناء وتربيتهم في مجتمعنا العربي الإسلامي ، وهي صورة إذا تحققت في الواقع لا يمكن أن يوجد معها إبداع ولا مبدعون ، يقول «الكواكبي» .

« وإذا افترسنا كيف ينشأ الأسير في البيت الفقير ، وكيف يتربى ، نجد أنه يلحق به وفي الغالب أبواه متناكدان متشاكسان ، ثم إذا تحرك جنينا حرك شراسة أمه فشتمته ، أوزاد آلام حياتها فضرته ، فإذا ما نما

ضيق عليه بطنها لألفتها الانحناء خمولا والتصر صغارا ، والتقلص لضيق فراش الفقر ، ومتى ولدته ضغطت عليه بالقمط اقتصادا أو جهلا ، فإذا تألم وبكى سدت فمه بثديها ، أو قطعت نفسه خضا أو بدوار السرير ، أو سقته مخدرا عجزا عن نفقة الطبيب ؛ فإذا ما فطم ، يأتية الغذاء الفاسد يضيق معدته ويفسد مزاجه ، فإن كان قوى البنية طويل العمر وترعرع ، يمنع من رياضة اللعب لضيق البيت ، فإن سأل واستفهم : ماذا ؟ وما هذا ؟ ليتعلم ، يزجر ويلكم لضيق خلقه أبويه ، وإن جالسهما ليألف المعاشرة وينتفى عنه التوحش ، يبعدانه كي لا يقف على أسرارهما فيسترقها منه الجيران الخلطاء ، فتتمى إلى أعوان الظالمين ، وما أكثرهم : فإذا قويت رجلاه يدفع به إلى خارج الباب ، إلى مدرسته الألفه على القذارة ، وتعلم صيغ الشتائم والسباب ؛ فإن عاش ونشأ وضع في مكتب أو عند ذى صنعته فيكون أكبر القصد ربطه عن السراح والمراح ؛ فإذا بلغ الشباب ربطه أولياؤه على وتد الزواج ، كي لا يغير من مشاكلتهم في شقاء الحياة ، ليجنى هو على نسله كما جنى عليه أبواه ؛ ثم هو يتولى التضيق على نفسه بأطواق الجهل وقيود الخوف ، ويتولى المستبدون التضيق على عقله ولسانه وعمله وأمله .

وهكذا يعيش الأسير من حين يكون نسمة في ضيق وضغط ، يهرول ما بين عتبة هم ووادى غم ، يودع سقما ويستقبل سقما إلى أن يفوز بنعمة الموت مضيقا دنياه مع آخرته ، فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه (٢٨) .

ويرى ابن خلدون أن أساليب التربية في معاهد التعليم ومدارسه والتي تقوم على التشدد في العقاب تضر بالمتعلمين ، ومن ثم تعوق تنمية قدراتهم الإبداعية . فهو يقول في فصل من مقدمته جعل عنوانه : فصل في أن الشدة على المتعلمين مضره بهم ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين . سطا به القهر ، وضيق على النفس في انبساطها ، وذهب بنشاطها ، ودعاه إلى الكسل ، وحمل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير مافى ضميره ، خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه ، وعلمه المكر والخديعة لذلك ، وصارت له هذه عادة وخلقا ، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتحديد ، وهي الحماية والمنافعة عن نفسه ومنزله ، وصار عيالا على غيره في ذلك ، بل وكسلت نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها ، فارتكس وعاد في أسفل السافلين . وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف فينبغي للمعلم في متعلمه ، والوالد في ولده ألا يستبد عليهم في التأديب .. (٢٩) .

من أجل هذا حرص المفكرون المسلمون على أن يخلقوا المعلمين على الرفق بالمتعلمين ، بل إنهم جعلوا هذا من الصفات والآداب التي يجب على المعلم أن يتخلق بها . يقول « المارودي » في آداب المعلمين : ومن آدابهم نصح من علموه والرفق بهم ، وتسهيل السبل عليهم .. ومن آدابهم أن لا يعنفوا متعلما ، ولا يحرقوا ناشئا ، ولا يستصغروا مبتدئا ، فإن ذلك أوعى إليهم ، وأعطف عليهم ، وأحث على الرغبة فيما لديهم ، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (علموا ولا تعنفوا ، فإن المعلم خير من المعنف) ، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (وقرروا من تتعلمون منه ، ووقروا من تعلمونه) ؛ ومن آدابهم أن لا يمنعوا طالبا ،

ولا ينفروا راغب ولا يؤيسوا متعلما ، لما فى ذلك من قطع الرغبة فيهم ، والزهد فيما لديهم ، واستمرار ذلك مغص إلى انقراض العلم بانقراضهم^(٣٠).

فمن آداب المعلمين - كما يذكر الماوردى - أن يرفقوا بالمتعلمين وأن ينصحوهم ويسروا السبل عليهم ، وأن لا يعنفوهم أو سيصغروهم ، وأن يثيروا دوافع العلم لديهم ، حتى لا تخدم شعلة العلم ولا تنطفئ حذوة الابتكار والإبداع .

وفى النهاية وبعد هذا العرض السريع لمصطلح «الإبداع» فى الفلسفة الإسلامية ، وأهمية الإبداع وأهم المعوقات التى تقف فى طريقه وتحول دونه أحب أنؤكد على شئ مهم هو أننا فى مسيس الحاجة إلى منهج جديد فى التربية يعمل على تنمية القدرات الإبداعية لدى المتعلمين ويساعد على الإبداع والابتكار ، فمن طريق التربية الإبداعية نستطيع أن نساير ركب التقدم الحديث فى العالم ، ومن ثم نثبت بطريقة عملية - أننا نربى شخصيات تمتاز بالقدرة على الإبداع والاختراع والابتكار فى مجالات تخصصهم ، وأننا لانقف عند حدود الماضى ، وبالجمله نثبت أننا بشر متميزون عن سائر الحيوانات .

الهوامش :

- (١) سورة البقرة ١١٧ ، سورة الأنعام ١٠١ .
- (٢) ابن منظور : لسان العرب مادة «بداع» وقارن التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص ١٣٤ .
- (٣) الكندى : رسائل نشره د. أبو ريده ، القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١١٥ .
- (٤) ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب ص ١٩٠ .
- (٥) الراغب الأصفهاني : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ص ١٥ .
- (٦) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، طعة الحلبي ، القاهرة ج٣ ص ١١٥ - ١١٦ .
- (٧) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص ١٣٤ .
- (٨) الجرجاني : التعريفات ، مادة «إبداع» .
- (٩) إخوان الصفا : رسائل ، طبعة ١٣٠٦ هـ مجلد ٤ ص ٥١ .
- (١٠) إخوان الصفا : رسائل طبعة ١٩٥٧ م مجلد ٢ ص ١٢٧ .
- (١١) البيضاوى : تفسير ج١ ص ٤٠ .
- (١٢) سورة البقرة ١١٧ .
- (١٣) الفارابى : عيون المسائل ص ٦ .

- (١٤) وهذا عكس ما يقوله المعجم الوسيط حيث يقول : إن الإبداع أخص من الخلق .
- (١٥) الراغب الأصفهاني : المفردات ص ٣٨ .
- (١٦) د . عبد الحلیم السيد : الإبداع ص ٧ .
- (١٧) صحيح مسلم ، باب من من سنة حسنة .
- (١٨) د . محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سینا ، الطبعة الثانية ص ٤٠١ .
- (١٩) د . توفیق الطویل : أسس الفلسفة ، الطبعة الثالثة ص ٤٢٢ .
- (٢٠) المرجع السابق ص ٤٢٦ .
- (٢١) د . محمد عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، الطبعة الثانية ص ١٦ .
- (٢٢) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية .
- (٢٣) د . عبد الحلیم السيد : الإبداع ص ٥ .
- (٢٤) ابن خلدون : مقدمة ، طبعة دار الشعب ص ٨ ، ١٠٩ .
- (٢٥) د . عبد الحلیم السيد : الإبداع ص ١٢ .
- (٢٦) نقلا عن د . محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص ١ .
- (٢٧) ابن سینا : كتاب المباحثات ص ٢٤٥ .
- (٢٨) عبد الرحمن الكواکبي : طيافع الاستبداد ومضارع الاستعباد ، ضمن الأعمال الكاملة ص ١٩٤ - ١٩٥ .
- (٢٩) ابن خلدون : مقدمة ص ٥٠٨ .
- (٣٠) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، القاهرة سنة ١٩١٧ ص ٧٥ .

مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوربية

د . مرفت عزت بالى

١ - تقديم :

تراث العرب العلمى زآخر بالعديد من الإنجازات فى شتى المجالات كالعلوم الرياضية والفلسفة والعلوم الطبيعية مثل علم الفلك وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم النبات ، وعلم الطب والصيدلة .

ونظرا لأن مكانة العرب العلمية سواء فى المشرق أو المغرب العربى فى عصر النهضة الإسلامية كانت محل اهتمام أستاذى المرحوم الدكتور / توفيق الطويل ، فقد رأيت أن أشارك فى تكريم ذكره .

ببحث يبرز المكانة العلمية للعرب فى مجال الطب من خلال عرض نماذج لأشهر روادهم الأطباء ، وما أضافوه من معارف جديدة فى هذا المجال مما يعد من مآثرهم على الحضارة الأوربية .

وهدفنا من هذه الدراسة مزدوج : فهو من جهة يلقى الضوء على الجانب العلمى عند الأطباء العرب ، وما أحرزوه من منجزات علمية مما يعد شاهدا على ما بلغته حضارتهم من تقدم وإزدهار ومن جهة أخرى تكشف هذه الدراسة عن الجانب الطبى عند علماء العرب الفلاسفة والذين اعتدنا أن نتناول مؤلفاتهم الفلسفية بالدراسة والبحث ، فتكتمل بدراستنا هذه معارفنا عنهم من ناحيتى النظر والعمل معا .

والمقصود بعلماء العرب هنا : العلماء الذين عاشوا فى بلاد عربية أو خضعت لسلطان العرب وضمتهم الإمبراطورية العربية حينما امتدت من الصين شرقا إلى فرنسا غربا ، فلفظ عربى يطلق على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذى أوجده الفتح الإسلامى وحققه الخلفاء فى الدولة العربية أو حققته الدول التى

بقيت إسلامية بعد استقلالها^(١) ومن ثم ، فعلماء العرب ، كما يقول أستاذنا الدكتور / توفيق الطويل^(٢) هم كل من أسهموا في تقدم العلم ممن كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى وعاشوا في بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب يجمعهم تراث واحد ، ويربطهم مصير واحد .

هذا المدلول اللفظي الواسع الذى أطلقه د . توفيق الطويل على العلماء العرب وشاركه فيه عدد ليس بالقليل من مفكرى الغرب^(٣) يجعلنا ندخل فى مفهوم اللفظ العلماء الذين كانت لهم اسهامات علمية بارزة بغض النظر عن لغتهم الأصلية التى يتكلمون بها أو الدين الذى يعتنقونه ، فالعبرة هنا بما قدمه هؤلاء العلماء^(٤) من إنتاج علمى وفكرى ساعد على تقدم الدولة الإسلامية التى دانوا لها بالولاء .

ولما كانت دراستنا تتعلق بالجانب الطبى عند العرب ، فسوف نحاول عبر هذه الصفحات أن نبرز الدور الذى قام به علماء العرب الأطباء فى سبيل النهوض بالطب العربى .

٢ - عوامل تقدم الطب العربى :

برز فى سماء الحضارة العربية الإسلامية نجوم كثيرة لمعت أسماؤهم فى مجال الطب والصيدلة والكيمياء ، سنقتصر على ذكر أشهرها فى ميدان الطب أمثال الرازى ، والزهرراوى ، وابن سينا ، وهم من ازدهى بهم تاريخ العلم ، وفى عهدهم بلغت الحضارة الإسلامية أوج ازدهارها .

ومن بين العوامل التى ساعدت على نبوغ هؤلاء العلماء وجود عدد من الحكام أمثال المأمون^(٥) والحاكم بأمر الله ، وصلاح الدين الأيوبي ونظام الملك ، ونور الدين زنكى ممن ساعدوا على انتشار حركة الترجمة والتأليف الأدبى والعلمى .

أما دور هؤلاء العلماء فقد كان عظيماً ، إذ لم يقفوا عند حد التعرف على المنجزات العلمية للثقافات المختلفة من هندية وفارسية ويونانية بالترجمة وحسب ، وإنما تعدوها إلى التأليف والتدريس والممارسة العملية لمهنة الطب ، هذا فضلاً عما ابتكروه من علوم ، وما استحدثوه من فنون لم يمارسها سواهم ، وكذلك ما أضافوه للمكتبة الطبية العربية من مؤلفات علمية تمثلت فى الكتب والمختصرات والرسائل منها كتاب «العشر مقالات فى العين»^(٦) لحنين بن إسحاق ، وكتاب «الروضة الطبية» لميريل بن بختيشوع ، وكتاب «فردوس الحكمة» لعلى بن سهل بن ، بن الطبرى ، ورسائل الكندى الطبية ، وغيرها كثير من المؤلفات ، ترجمت إلى اللاتينية ، وانتشرت فى أوروبا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر وملائت بحق كما يقول لوكلير^(٧) ، فراغا كبيراً وحفزت على انتشار التعليم .

ومن أشهر المترجمين : حنين بن إسحاق العبادى^(٨) (توفى عام ٢٦٠هـ) وابن الداية (أحمد ابن إبراهيم) توفى عام ٣٤٠هـ ، وابن وحشية (أبو بكر أحمد بن على الكلدانى) .

كانت علوم الطب والعلوم السيمائية (الكيميائية) من أوائل ما ترجم إلى العربية تبعها علوم الرياضيات من حساب وهندسة وفلك ، وسرعان ما أظهر أطباؤنا العرب تفوقا ونبوغا في مؤلفاتهم التي ظلت تدرس في جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر ، حتى قيل أنه لولا أعمال العلماء العرب لأضطر علماء النهضة الأوروبية أن يبدأوا من حيث بدأ هؤلاء ، ولتأخر سير المدنية عدة قرون^(٩) .

ومن أهم مؤلفات العرب الطبية : كتاب «الحاوي في الطب» ، «الطب المنصوري» ، «والجدرى والحصبة» للرازي ، والكتاب «الملكي» «وكامل الصبغة الطبية» لعلى بن عباس المجوسى ، «والقانون» فى الطب لابن سينا ، «والتصريف لمن عجز عن التأليف» للزهراوى «والكلييات» لابن رشد^(١٠) .

والجدير بالملاحظة هنا ، أن اهتمام العرب معلوم الطب واقتنائهم بالتراث الإغريقى القديم وبخاصة مؤلفات أبقراط وجالينوس لم يجعلهم يقفوا عند حد النقل عنهم وحسب وإنما تخطوا النقل إلى التأليف الذى يعتمد على المنهج التجريبى والذى قوامه الملاحظة والتجربة ، وكان ذلك منذ أواسط القرن الثالث الهجرى على يد أبو بكر الرازى^(١١) أو جالينوس العرب الذى اتبع المنهج التجريبى فى ممارسة الطب وتدرسه ودراسته ، وأكد على أهمية التجربة كعلم له أصول وفروع يجب على الطبيب أن يلم بها قبل أن يشرع فى تشخيص المرض وعلاجه ، بل وكان أول من جرب تأثير العقاقير الجديدة على الحيوان قبل أن يستخدمها فى علاج الإنسان مدركا للفرق بين فلسفة المنهج التجريبى ، وبين الاستفادة من خبرات السابقين^(١٢) .

والى جانب اهتمام الأطباء العرب بتمحيص الحقائق غمدوا إلى نقد المصادر التى يأخذون عنها فى ضوء خبراتهم الحسية وتأملاتهم العقلية مؤكدين دور الملاحظة الحسية فى استقاء الحقائق ، والدليل على ذلك قول عبد اللطيف البغدادى بأنه لا يسلم بعلم يستفيده من الكتب متى كان مشاهده مخالفا لما قيل فيها وجالينوس «وإن كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره وبحكيه ، إلا أن الحس أصدق منه» .

أما البيرونى فلا ينقل عن الآخرين مهما علت شهرتهم ، وإنى يلتجأ إلى التجربة ويعول على الامتحان^(١٣) .

وقد أنصف المستشرق الفرنسى سيديو الحركة العلمية عند العرب فى مدرسة بغداد - عندما كانت عاصمة الدولة الإسلامية - حين قال أنها تتميز بالانتقال من المعلوم إلى المجهول والتحقيق الدقيق فى ظواهر السماء ، ورفض كل حقيقة كونية لم تثبت عن طريق الملاحظة الحسية^(١٤) ، وهذا اعتراف صريح يأخذ العرب بقواعد المنهج التجريبى فى دراساتهم العملية وأهم كانوا أصحاب ملاحظة دقيقة وتفكير مستنير ، بل وكانوا فى العصور الوسطى أسبق من الغربيين إلى اتباع المنهج التجريبى التقليدى واصطناعة فى البحث العلمى مما أدى إلى سبقهم فى العلوم الطبيعية وإقامة مناهجها ، كما تنبهوا - قبل أن يتنبه المحدثون من الأوروبيين - إلى قصور الحواس عن إدراك بعض الظواهر ، فكانوا سابقين إلى اختراع بعض الآلات والأجهزة والأمثلة على ذلك كثيرة ، فقد استعان ابن الهيثم فى دراسة انتشار الضوء وانعكاساته بآلات قام بصنعها أو أشرف على صنعها بعد أن بين للصانع وظيفة

أجزائها وكيفية تركيبها ، خاصة وأنه كما تقول دائرة المعارف البريطانية كان معنيا بالضوء ، وكتب فى تشريح العين ، وفى وظيفة كل قسم منها ، وبين كيف تنظر إلى الأشياء بالعينين فى آن واحد ، وأن الأشعة من النور تسير من الجسم المرئى إلى العينين ، ومن ذلك يقع صورتان على الشبكية فى محلين متماثلين ، ورأيه هذا ، فيما يرى والأستاذ قدرى طوقان^(١٥) ، هو أساس آلة الأستريسكوب .

وترك لنا الزهراوى فى كتابه «التعريف» العديد من الرسوم لآلات تستخدم فى الجراحة والتجبير ساعدت بوجه خاص فى وضع حجر الأساس للجراحة فى أوروبا ، بل وتدين الجراحة للعرب بأساليب متطورة فى هذا الفن : فقد عرفوا فى القرن الحادى عشر علاج غشاوة العين وعملية تفتيت حصاه المثانة وعلاج النزيف بصب الماء البارد ، كما عرفوا الأدوية الكاوية واستعملوا المخدر - وسموه بالمرقد - فكانوا يوصون قبل إجراء العمليات المؤلمة باستعمال الزوان لتنويم المريض حتى يفقد الوعى والحواس^(١٦) ، وكانوا أول من اهتدى إلى القول بأن الأوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة ، وسموا الأمراض المعدية بالسارية وكذلك أول من استخدم فى الجراحة الكاويات ونبه إلى شكل الأظافر فى المصدورين^(١٧) .

ويكفيها لمعرفة أصالة المنهج التجريبي عند العرب وسبقهم للغربيين إلى اتباعه^(١٨) ، أن نذكر نماذج لأشهر رواد الطب فى عصر النهضة الإسلامية ممن استخدموه فى ممارسة الطب وتدريسه وهم : أبو بكر الرازى ، وأبو القاسم الزهراوى ، وأبو على الحسين بن سينا وسنحاول فيما يلى أن نقدم نبذة سريعة عن منجزات كل واحد منهم فى مجال الطب وما تركه من أثر على الحضارة الأوربية .

٣ - من رواد العرب الأطباء

(١) أبو بكر الرازى^(١٩)

طبيب فيلسوف كيميائى - سماه معاصروه طبيب المسلمين غير منازع ، وسماه ابن أبى أصيبعة جالينوس العرب ، ويسميه كتاب اللاتينية رازيس Rhazes وهو أكبر وأكثر الأطباء المسلمين ابتكارا وواحدا من أخصب المصنفين العرب^(٢٠) ، قال عنه ابن النديم إنه «أوحد عصره وفريد دهره قد جمع المعرفة بعلوم القدماء سيما الطب ، قدره المؤرخون فهو فى نظر بعضهم من أعظم أطباء القرون الوسطى وعده آخرون أبو الطب العربى ، وظل حجة الطب فى أوروبا حتى القرن السابع عشر الميلادى .

تمتاز مؤلفاته وكلها بالعربية بأصالة البحث وسلامة التفكير ، وهو لم يكن من أوائل الأطباء وحسب بل كان من أوائل الكيميائيين أيضا ، فقد نظر إلى الكيمياء على أنها علم يعنى قبل كل شئ بالتجارب والتحليل لا الشعوذة ، وكان أول من سخر الكيمياء لخدمة الطب^(٢١) ، فأدخل إلى الصيدلة استعمال المليينات وتطبيق المركبات الكيميائية على الطب ، واختراع الفتائل وأكثر من استعمالها ، وعنى بالتشريح ، ومثل أنه أول من استخدم خيوط معى (أمعاء) القط لخياطة الأنسجة تحت الجلد^(٢٢) .

وبالجملة كان لمعرفته بالكيمياء أثر في طبعه ، فكان منسب الشفاء إلى التفاعلات الكيميائية يقول عنه الدوميلي في كتابه «العلم عند العرب» ، إنه لم يكن طبيباً عظيماً فحسب ، بل كان كذلك كيميائياً ذا مقام رفيع وعالمًا طبيعياً وجماعاً للعلم موسوعياً ، كما كان عليه علماء ذلك الزمان^(٢٣).

كان الرازى مؤمناً بفلسفة سقراط الحكيم (٤٦٩ ق م - ٣٩٩ ق م) ويقول إن الفارق بين الطبيب والفيلسوف في الكم وليس في الكيف ، فالطبيب في عصره كان فيلسوفاً .

وكانت الفلسفة ميزاناً توزن به الأمور والنظريات العلمية التي سجلها الأطباء في المخطوطات القديمة عبر السنين^(٢٤)، وهو لا يسمى فيلسوفاً إلا من قد علم صفة الكيمياء^(٢٥).

عكف الرازى على دراسة الطب والفلسفة في كبره فنبغ ونال شهرة واسعة وتولى إدارة يمارسات - أى مستشفيات - الري وبغداد وجنديسابور على التوالي وإليه انتهى الطب الاكلينيكي عند العرب ، وبالجملة يعد عصره العصر الذهبي للطب العربي^(٢٦)، وكان كما تقول الدكتورة سيحريد هونكه^(٢٧)، أكبر مرجع في الحالات المعسرة التي يصعب الفصل تشخيصاً وعلاجاً ، وهو الأمل الأخير لمن يقاسون أشد الآلام ، وهو من أكبر الأطباء الذين نشأوا على منهج الخبرة المنظمة عقلياً وهو المنهج الذي بدأه أبقرط ودام عشرين قرناً .

ومن مميزات طب الرازى التي تبرز تمسكه بالمنهج التجريبي :

١ - اعتماده على تشخيص المرض كما هو حسب وصفه وأثره في المريض ، واستخدامه وسائله الطبية الخاصة .

٢ - وصفه للمواد التي يجرى عليها التجارب ، والأدوات والآلات التي يستعملها وكذلك الطريقة التي يتبعها في تحضير المركبات ، وهذا وارد في كتابه «سرا لأسرار» حيث شرح منهجه في إجراء التجارب .

٣ - اعتماده على الأغذية دون الأدوية في العلاج ، اعتقاداً منه بأن نقصها (أى الأغذية) هو السبب في حدوث الأمراض .

٤ - استخدامه للموسيقى في علاج المرض النفسى .

٥ - أثمرت ملاحظاته للضوء في معرفة أثره على حدقة العين واتساعها ليلاً وانكماشها نهاراً .

٦ - اهتمامه بحاله الطقس ومختلف مواقع الأقاليم من حيث الحرارة من الرطوبة والرياح والحالة الصحية للمساكن وتزويدها بالحمامات .

ومن دلائل أخذ الرازى بالمنهج التجريبي ، ومعرفته بخواص المواد الكيميائية وتفاعلاتها بعضها على بعض تقسيمه المواد الكيميائية المعروفة في عصره إلى أربعة أقسام هى : المواد النباتية ، المواد الحيوانية ، والمواد المعدنية

والمواد المشتقة ، وسلك فى تجاربه الكيميائية - كما هو واضح فى كتبه - مسلكا علميا محضا واعترف بذلك بعض الباحثين حين قالوا «إن الرازى مؤسس الكيمياء الحديثة فى الشرق والغرب معا» (٢٨).

وقد خلف لنا الرازى ما يزيد على المئتين والعشرين مصنفا (٢٩)، ضاع معظمها ، ومابقى منها يدل على نبوغ وتفوق فى ميدان الطب والكيمياء إذ لم يعتمد على ما قرأه من علوم اليونان والهند وحسب ، وإنما أضاف إليها آراؤه الخاصة وملاحظاته القيمة وتجاربه المبتكرة ، فهو أول من ذكر حامض الكبريتيك وسماء «زيت الزاج والزاج الأخضر» ونقله عنه «البير الكبير» وسماء «كبريت الفلاسفة» .

وباستقطار المواد النشوية والسكرية المختمرة استخرج الرازى الكحول واستعمله فى الصيدليات لاستخراج الأدوية والعلاج حينما كان يدرس ويمارس مهنة الطب فى مدارس بغداد والرى ، واخترع ميزانا لتقدير الكثافة النوعية للسوائل (٣٠).

ومن أشهر كتبه الطبية : كتاب «الحاوى» (٣١). وهو دائرة معارف فى سائر العلوم الطبية ، وفهرس متسع للطب القديم والحديث زود بخبرته الخاصة دون ادعاء كما يقول لولكير (٣٢). يقع فى عشرين جزء ذكر فيها الأمراض الكائنة فى جسم الإنسان وكيفية معالجتها ، ووصف العمليات الجراحية فى الأعضاء الآلية .

«كتاب المنصورى» فى التشريح ويقع فى عشر مجلدات ويحتوى على وصف دقيق لتشريح أعضاء الجسم مع أن التشريح كان دائما بعيدا عن مزاج الناس وتقبلهم ، وفيه أيضا وصف للصفات الطبيعية للبول والتغيرات التى تحدث فى الأمراض المختلفة (٣٣)، ويعتبر الرازى من أوائل الأطباء المسلمين الذين ألفوا فى هذا العلم عن فهم وتمكن (٣٤).

وله أيضا رسالته المشهورة عن «الجدري والحصبة» التى وصفت بأنها دره فى الطب العربى (٣٥)، تأتى شهرة هذه الرسالة مما جاء فيها من ملاحظات جديدة وتفصيل لم يشار إليها من قبل لهذه الأمراض أعراضها وطرق علاجها .

ومن كتب الرازى الكيميائية «كتاب الأسرار» فى الكيمياء وقد عولت عليه المدارس الأوروبية فترة طويلة ورجع إليه ليكون واستشهد بمحتوياته وترجمة كريمونا فى أواخر القرن الثانى عشر للميلاد (٣٦).

وكتاب «الترتيب» فى الكيمياء ألفه للمجربين وسماء أيضا كتاب الراحة (٣٧).

وكتاب «الطب الروحاني» ويعرف «بطب النفوس» ، هذا عدا كتبه الأخرى فى الفلك والرياضيات والصيدلة والمنطق وقد وردت فى كتاب «طبقات الأطباء لابن جلدل» (٣٨)، «وعيون الأنباء» لابن أبى أصيبعة (٣٩).

ولجهود الرازى واسهاماته الجادة فى علوم الطب المختلفة ، اعترف العلماء الغربيون والأمريكان بفضله وقدروا الطب العربى فى شخصه والدليل على ذلك أنه قبل ستة قرون كانت محتويات مكتبة كلية الطب بباريس كتاب واحد ومؤلفه هو الرازى ، ووجود صورته فى قاعة المحاضرات الكبرى فى شارع سان جرمان دى برية فى

فرنسا^(٤٠). "Baulevard st. German dés prés"، وكذلك اهتمام جامعة «برنستون» الأمريكية بالحضارة الإسلامية، وتخصيصها أفخم ناحية في أجمل أبنيتها لثراث الرازي، وإنشاء دارا لتدريس العلوم العربية والبحث عن المخطوطات ونقلها إلى اللغة الإنجليزية للوقوف على إنجازات العرب الطبية، كما اعترف الغربيون بجهوده الكبيرة وابتكاراته في طب العيون والأمراض التناسلية، وأمراض النساء والولادة، وترجمت بعض كتبه إلى اللاتينية منها كتاب «الحاوي» وكتاب «المنصوري»، وكتاب «في الأمراض التي تعترى جسم الإنسان وكيفية معالجتها بالأدوية والأغذية» وكتاب «الأسرار في الكيمياء»، وكان لهذه المؤلفات وغيرها تأثيرا عظيما في أوروبا واعتمد عليها كبار علمائها في المدارس والجامعات إلى منتصف القرن الرابع عشر للميلاد^(٤١).

(ب) أبو القاسم الزهراوى^(٤٢) (٩٣٦ - ١٠١٣ م) Zahravius (Albucases)

طبيب عربى ظهر فى الأندلس فى القرن الرابع الهجرى ذاع صيته فى الجراحة وألف عنها كتابا موضح بالصور ترجمة جبرار^(٤٣). والزهراوى كما يقول لوكليز أعظم ممثل لعلم الجراحة فى المدرسة العربية^(٤٤). عرفته أوروبا فى العصر الوسيط باسم أبو القازيس أو أبو قازيس والزهراوى، وهو معاصر للطبيب ابن جليل^(٤٥). وصفه سارتون بأنه أكبر جراحى الإسلام، وهو فى رأى أحد الجراحين الغربيين أعظم طبيب فى الجراحة العربية استند إلى بحوثه جميع مؤلفى الجراحة فى القرون الوسطى^(٤٦)؟ فهو أول من ربط الشرايين لمنع النزف، وأول من استعمل خيوط الحرير فى العمليات الجراحية، وعالج الشلل ووصف عملية تفتيت حصاة المثانة، وأول من وصف الوضع المعروف حاليا باسم وضع «الخرو» للولادات العسرة، ذكر استعمال الآلات فى التوليد، وكان يجرى عمليات تقويم الأسنان غير المنتظمة^(٤٧).

تأتى شهرته من كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف»^(٤٨)، فهو أشهر من ألف فى الجراحة عند العرب، وبعد كتابه اللبنة الأولى فى هذا الفن.

يقع هذا الكتاب فى ثلاثين مقالة، خصص للجانب الجراحى ثلاث مقالات، وصف فيها وصفا دقيقا لعمليات استخراج حصاة المثانة بالشق والتفتيت ولعملية البتر. أما باقى المقالات فخاصة بالأدوية - لذا يده بعض الباحثين صيدليا أكثر منه جراحا^(٤٩). وهو لم يقتصر على تحضير الأدوية وكذلك العقاقير من النباتات والعناية بالاحتفاظ بالأجزاء المجففة منها، بل وعين معدن الأوعية التى توافق كل واحد منها، كما اهتم بالمواد المستعملة فى تحضير الأدوية، وشرح كثيرا من المصطلحات الفنية، وألف فى الأدوية كتابا آخر بعنوان «مقالة فى أعمار العقاقير المفردة والمركبة» يقول عنه صاحب معجم المؤلفين^(٥٠): «طبيب خبير بالأدوية المفردة والمركبة» ويؤيد ابن أبى أصيبعة فى وصفه فيقول «أنه جيد العلاج»^(٥١).

مهما يكن من أمر، فقد ترك الزهراوى أثرا واضحا فى مجال الجراحة والصيدلة فى عصر النهضة الإسلامية وعد أمير الجراحة العربية وفخرها، وتعدت شهرته الآفاق العربية، فنال شهرة واسعة فى جامعات إيطاليا وفرنسا فى عصر النهضة الأوروبية وعدت موسوعته فى الطب والجراحة والمعروفة باسم كتاب «التصريف» المرجع الرئيسى

للجراحة فيها مدى خمسة قرون ، فترجم إلى العبرية واللاتينية بالبندية عام ١٤٩٥ ، واستراسبرج عام ١٥٣٢ ، وبال عام ١٥٤١ واحتل المكانة التي كان يحتلها كتاب بولس الايجنطى فى الجراحة(٥٢).

والحقيقة أن الزهراوى ما كان له أن يحتل هذه المكانة الرفيعة التى أجمع المؤرخون على جدارته بها فى مجال الطب بعامة والجراحة بوجه خاص لولا جهوده العظيمة فى مختلف فروع الطب ، فقد ابتكر آلات دقيقة من مشارط وموسعات لانسداد فتحة البول الخارجية فى الأطفال الحديثى الولادة ، وابتكر حقنا مختلفة لغسيل المثانة ، ووصف مختلف جراحات استخراج الحصوات(٥٣). وطور طرق التوليد وأدخل آلات حديثة وعلاجات جديدة ، وأوصى بولادة الحوض وإن نسبت فيما بعد إلى غيره وعرفت بطريقة فالشر(٥٤). وكلها إسهامات جليلة دفعت بالطب العربى خطوات للأمام وكان لها أثرها البين على الحضارة الأوربية فى عصرها الوسيط ، وهو ما يعترف به بعض المؤرخين المنصفين أمثال جورج سارتون ، ول ديورنت ، وادوارد براون ، وريتشارد كوك ، فأوربا فى رأى الأخير تدين بالشئ الكثير لاسبانيا الإسلامية ، خاصة وأن قرطبة - موطن الزهراوى - حملت مصباح العلم وضاءً فى وقت كان العلم فيه فى بلدان أوربية خافتا .

وقد ظلت الحركة العلمية فى بلاد الأندلس مزدهرة قرابة ثلاثة قرون بدأت بالقرن العاشر إلى أواخر القرن الثانى عشر ، وظلت آثار هذه النهضة العلمية باقية ، كما يقول د. توفيق الطويل(٥٥)، حتى سقطت آخر مملكة عربية فى غرناطة أواخر القرن الخامس عشر الميلادى وإن كانت البذور العربية فى البيضة الأوربية قد أخذت تثمر فى الأرض الجديدة نهضة نبتت فى القرن الثالث عشر ، وهذا يؤكد لنا من جديد الأثر الإيجابى الذى تركته الحضارة العربية على الحضارة الأوربية .

(ج) أبو على الحسين بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) Ibn Sina (Avicenna)

أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا(٥٦). طبيب فيلسوف ورياضى فلكى لا تقل شهرته فى الفلسفة عنها فى الطب ، فهو أمير الأطباء وشيخ الفلاسفة بلا منازع . تعددت شهرته أقطار العالم الإسلامى شرقه وغربه إلى أوربا وكان لمؤلفاته وخاصة «القانون» وملخصه «أرجوزة فى الطب» أعظم الأثر فى جامعاتها ، وظل القانون(٥٧) يدرس عدة قرون ، وبوجه عام لا تخلو منهما أى مكتبة أوربية(٥٨).

وحديثنا عن ابن سينا فى هذا المقام بوصفه طبيباً بارعاً حذق فى مهنة الطب وقدم إسهامات جادة فى شتى مجالاته فاستحق تقدير المؤرخين والعلماء معا ، يقول عنه سارتون «إن ابن سينا أعظم علماء الإسلام ، ومن أشهر مشاهير العلماء العالميين»(٥٩). ويلقبه بعض علماء الغرب بأرسطو الإسلام وأبقراط ، ويعرف عندهم باسم Avicenna .

طغى الجانب الفلسفى فى شخصية ابن سينا على أسلوبه فى الكتابة فى «القانون» فجاء غاية فى التنظيم والترتيب والتصنيف والتبويب ، والتأليف والبحث وسلاسة اللغة ورصانة الألفاظ ، وأعجب به جل الأطباء حتى فضلوه على «الحاوى» للرازى ، وكامل الصناعة الطبية لعلى بن عباس المحوسى بل وفضلوه أيضا على كتب

جالينوس^(٦٠) . ، ولعل السبب فى ذلك أنه لم يكن ناقلا مقلدا لكتب القدماء ، وإنما حاول أن يوفق بين تعاليم جالنيوس وأرسطو واستطاع بمهارة أن يضيف إلى الفكر اليونانى ما استحدثه العرب فجاء الكتاب ، كما تقول هونكه^(٦١) ، وكأنه خلق خلقا جديدا ومن يقرؤه يستعيز عن مفسطة جالينوس علما غزيرا جديدا لا يستغنى عنه باحث أو طالب معرفة ، وقد ظل هذا الكتاب يدرس فى جامعات إيطاليا وفرنسا قرابة ستة قرون فيما بين القرنين الثانى عشر والسابع عشر ، وهى فترة طويلة تعد مؤشرا لأهمية الكتاب وقيمتة العلمية ، وهذا ماجعل الدكتور / وليم أو سلى يصفه بأنه إنجيلا طبيا استمر مدة أطول من أى كتاب آخر^(٦٢) .

أما المؤلفات التى ظهرت فى تلك الفترة فقد بدت متشعبة بتعاليم ابن سينا وطريقته فى البحث ، ففى بولونيا نجد تادير الديروتى Taddeo Alderotti يهتم بالقانون وشرحه ، فتعاليمه (أى القانون) عقيدة لتلاميذه عدة أجيال ، حتى أنهم قدسوا العلم العربى والعلماء العرب وبخاصة ابن سينا والرازى ، ففى القرن السادس عشر أطلق لفظ ابن سيني Avicennist على أتباع ابن سينا ، وأصبحت عبارة روح ابن سينا Anima Avicenna من أكبر الألقاب الأوروبية ، أما درجة الامتياز فهى شعار ابن سينا الذى لا يناله إلا أكبر الأطباء الأوربيين^(٦٣) .

هذا التقدير للأطباء العرب بعامة وابن سينا بخاصة لم يأت من فراغ ، فهو اعتراف صريح بفضل هؤلاء العلماء وبأنهم أساتذة للأوربيين الذين تبينوا ، كما تقول هونكه^(٦٤) ، مدى تفوق العرب على اليونان ، وهى تذكر من بين الأطباء المشهورين الذين سطع نجمهم فى القرن الخامس عشر وذاع صيتهم فى كل مكان : ابن سينا والرازى ، وابن زهر ، وعلى بن عباس والزهرأوى ، فقد كانوا المثل الأعلى فى الطب كما أنهم هم أساتذة الذين خلفوهم ، وبخاصة فى الطب العملى ، فالعرب هم الذين خلقوا الطب العملى التجريبى والشواهد على ذلك كثيرة ، فقد لجأ ابن سينا إلى التجربة فى طبه ، وعن طريقها توصل إلى ملاحظات دقيقة ، ووفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها^(٦٥) .

مثلما حدث بالنسبة لمرض البول السكرى فمن ملاحظاته للمرضى بهذا الداء توصل إلى أن الكبد يتأثر بمرض السكر مخالفا بذلك لآراء السابقين كجالينوس مثلا الذى أرجع المرض إلى ضعف فى الكلى دون أن يعلم بوجود السكر فى البول ، وقد دون ابن سينا ملاحظاته والأعراض التى تنتاب المرضى فى هذه الحالة ، كما وصف وصفا دقيقا أعراض المرض الأكلينيكية وذكر مضاعفاته^(٦٦) . والأمر كذلك بالنسبة لأمراض أخرى كثيرة تتعلق بالطب الباطنى والأمراض العصبية والنفسية ، وطب وجراحة الأنف والأذن والحنجرة ، والجراحة العامة ، فقد وصف أعراض النزف فى المخ ، ووصف الأمراض البولية والجدلية والتناسلية ، وفرق بين اليرقان الإنحلالى (الناشئ عن انحلال الكرات الحمراء) واليرقان الانسدادى (الناشئ عن انسداد القنوات الصفراوية ، كما فرق بين أعراض وعلامات مرض القولنج (القولون) وحصاة الكلى ، ووصف حالات الاختناق ، وأشار إلى عدوى السمل الرئوى وإلى انتقال الأمراض بالماء والتراب ، وعرف الصرع ووصفه وصفا دقيقا وإن لم يعلله تعليلا مقبولا فى الطب الحديث .

كان أول من كشف عن مرض الانكلستوما وسمى طفيليته بالدودة المستديرة ، سابقا بكشفه هذا دوينى الإيطالى الذى أعاد اكتشافها عام ١٨٣٨م أى بعد اكتشاف ابن سينا لها بتسع قرون تقريبا^(٦٧).

ومع أن ابن سينا لم يكتب العديد من الكتب فى الطب إلا أن ما كتبه كان أعظم ما كتب فيه . وقد ذكره ابن أبى أصيبعة تسعة عشر كتابا طبيا ، وتسعين كتابا غير طبي^(٦٨).

تلك كانت لحظة سريعة عما أضافه ابن سينا من معارف طبية جديدة أثرت الطب العربى وساعدت على تقدمه فاستحق عن جدارة أن يكون عميد الأطباء العرب وأميرهم ، وأن يعترف الأوروبيون بالقيمة العلمية لكتابه القانون وهو ما تمثل فى ترجمة جيرار أوف كريمونا لهذا الكتاب فى القرن الثانى عشر إلى اللاتينية وطبعه ستة عشر طبعة فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر أما فى القرن السادس عشر فقد طبع أكثر من عشرين طبعة ، وألف فى شرحه باللغة اللاتينية والعبرية ، هذا عدا طبعاته الجزئية ، وظل يطبع هذا الكتاب ويدرس فى جامعة مونبيلييه حتى نهاية القرن السابع عشر ، بالرغم من تنكرهم (أى الغرب) للعرب وإنصرافهم عن ذكر فضلهم ، ومؤلفاتهم الطبية إلا ما تعلق منها بأمراض العيون ، فقد ظلت متداولة حتى القرن الثامن عشر^(٦٩).

وبالجملة فقد كان الرازى والزهرائى وابن سينا من أعلام الطب العربى ومؤلفاتهم وأشهرها «الحاوى» «التصريف» «القانون» أعظم الموسوعات الطبية وعليها اعتمدت مناهج الدراسة فى الجامعات الأوروبية أكثر من ستة قرون ، كما ظل الطب العربى حتى أواخر القرن الماضى عالمة على ابن سينا^(٧٠).

هذا ما يؤكده العديد من مؤرخى العلم والعلماء ، ويشهد به أجريا فون نستيهيم^(٧١) الذى عرف قدر الأطباء العرب ودورهم فى نشأة وتطور الطب فى أوروبا حتى اعتبرهم خالقى هذا العلم ، فكتبهم فى رأيه لا تقل أهمية عن كتب أبقراط وجالينوس ، واستخدامها كان ضرورة لا بد منها للوصول إلى الشفاء حتى أن الطبيب الذى لا يستخدمها فى العلاج قد يتسبب فى وفاة المريض الذى يعالجه^(٧٢).

هذا الاعتراف الصريح بفضل العرب ومآثرهم الطبية على الحضارة الأوربية يجعلنا نتساءل عن المميزات العلمية فى منهجهم الطبى والتى افتقدتها الحضارة الأوربية فى العصر الوسيط وكانت من عوامل إقبال الأوروبيين على تحصيل العلوم العربية .

٤ - المميزات العلمية فى منهج الطب العربى :

نذكر من هذه المميزات :

١ - اهتمام العرب بنقد المصادر التى أخذوا عنها - أى التراث القديم - برغم إعجابهم الشديد بهذا التراث ، وذلك فى ضوء خبراتهم التجريبية وتآملاتهم النظرية ، وهذا ما عبر عنه سيدىو حين قال : «إن العرب فى القرون الوسطى - وإن نهلوا من ينابيع الفلسفة اليونانية الخالدة لم يقتصرُوا على حفظ كتوز المعارف السابقة من الضياع بل أضافوا إليها^{١٠} وفتحوا طرقا جديدة نحو دراسة الطبيعة»^(٧٣).

٢ - التأكيد على دور الملاحظة الحسية فى دراسة الظواهر الطبيعية ، وأهمية إجراء التجارب العلمية تمهيدا لوضع القوانين العامة المفسرة للظواهر الجزئية تفسيرا علما .

٣ - الاهتمام إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها فى البحث العلمى ، وهى ما سماها جابر بن حيان باسم «التدريب» ، وأطلق عليها ابن الهيثم اسم الاعتبار ، ويعتبر كلا من جابر بن حيان والرازى فى طليعة رواد الكيمياء علما تجريبيا ، فالمعرفة فى رأى جابر بن حيان لا تحصل إلا بالتجربة ومن واجب المشتغل فى الكيمياء أن يعمل ويجرى التجارب .

أما الرازى فقد سجل اهتمامه بالتجريب فى مقدمة كتابه «الخواص» ، وحذر من قبول خواص الأشياء دون التثبت بالتجربة ، واستخدم الضوء فى تجاربه الطبية ليقدم العلاج الصحيح لمرضاه ، وهو لم يقتصر على إجراء التجارب على الحيوان فقط وخاصة القردة ، وإنما كان يجرى التجارب على نفسه أيضا (٧٤) .

أما ابن سينا فكان للتجربة النصيب الأوفى فى اختباره العلمية ، حتى إنه وضع لها شروطا سبعة لضمان صدق نتائجها والمعرفة الحاصلة عنها ، وعول عليها فى علاجه لمرضاه ، وهو القائل : «وتعهدت المرضى ، فأنفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف» (٧٥) . وهناك العديد من الأدلة والشواهد على أن العرب سبقوا الغرب فى وضع أسس المنهج العلمى على نحو تجرى قوامه الاستقراء والقياس والتمثيل وإن لم يعنوا مثلهم بصياغتها وتقنياتها .

٤ - اختراع الآلات والأجهزة العلمية التى تعين الإنسان على إدراك بعض الظواهر التى تعجز الحواس عن إدراكها لبعدها أو صغرها مما يعوق ملاحظتها بدقة . وإمعانا فى الدقة أيضا استخدموا الموازين والمكاييل فى بحوثهم الكيميائية ، واخترعوا بعض الأجهزة التى تساعد على تحويل النتائج إلى كميات عديدة (٧٦) .

٥ - الأخذ بمبدأ الوقاية خير من العلاج ، وعزل المرضى ، وقد أخذ منهم الأوربيون هذا المبدأ عندما انتشر وباء عام ١٣٨٢ م ، فتمكنوا من مقاومة المرض المسبب له والحد من انتشار العدوى (٧٧) .

٦ - الاعتماد على الغذاء مثل الدواء فى العلاج ، وقد كان هذا مبدأ طبيا عند الرازى وابن سينا اعتقادا منهما بأن نقص الغذاء هو السبب فى حدوث الأمراض . يقول الرازى «إن استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة» (٧٨) .

٧ - الثقة بالعقل ومعرفة خطره وجلاله ، فالرازى مثالا فى كتابه «الطب الروحاني» يورد فصلا يمجّد فيه العقل ، فهو أعظم نعم الله ، وهو الذى يميز الإنسان على الحيوان وبه يسخر الإنسان الطبيعة ليتحقق له الخير والنفع ، لذا طالب بأن «لا يجعله وهو الحاكم محكوما عليه ، ولا وهو الزمام مزموما ، ولا وهو المتبوع تابعا ، بل يرجع فى الأمور إليه ، ونعتبرها به ، ويعتمد فيها عليه ، فنمضيها على إيمائه ، ونوقفها على إيقافه ولا نسلط عليه الهوى ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيهِ ...» (٧٩) .

أما ابن سينا فقد قدس العقل ، فهو فى رؤية يقاوم السكون ويعمل على الارتقاء ، ويقوى النفس بل وهو أعلى قوى النفس ، لذا وصفه بأنه الحكم الحق^(٨٠) الذى يميز بين الحسى والمحسوس ، وتتجلى وحدته فى شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكا خالصا ورأيه هذا ، ربما يفسر لنا السبب فى جعله سلطان العقل يفوق سلطان الروح ، وكيف وجد فيه سبيلا إلى الوصول إلى الملكوت .

وقد فطن عدد كبير من الباحثين^(٨١) الغربيين - المعنيين بدراسة التراث العلمى العربى - إلى أصالة الفكر العربى التجريبي - دون النظر العقلى المجرد - ووصفوه بأنهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وأهل تفكير مبدع أصيل ، فالعقل العربى ، كما يقول فون كرهمر ، يبدو فى قمة نشاطه حين يكون فى حقل المعرفة التجريبية ، يباشر دراساته فى ضوء الملاحظة والاختبار^(٨٢) .

٥ - مقارنة بين حال العرب - فى عصر نهضتهم - والغربيين فى مجال الطب :

هذه الأقوال التى ذكرناها آنفا ، وغيرها كثير وإن دلت على سبق العرب للغرب فى اتباع المنهج العلمى التجريبي ، فإن مآثرهم الطبية على الحضارة الأوربية لا يمكن إدراكها إلا إذا قدمنا لمحة سريعة عن حالة أوربا عندما أدخل العرب الحضارة إليها . وكفىنا فى ذلك أن نذكر أن المجتمع الأوروبى طيلة العصور الوسطى حتى أواخر القرن الثامن عشر كان ينظر إلى المريض المصاب بمرض مزمن غير قابل للشفاء وبخاصة المريض مرضا عقليا ، على أنه أصبح جسدا للشيطان وإن ما ابتلاه الله به ، إنما هو عقوبة إلهية تكفيرا عن خطيئة ارتكبها قبل مرضه ، كما كانوا يعاملون هؤلاء المرضى معاملة سيئة فيغلونهم بالسلاسل ، ويلقوا بهم فى السجون أو يحجزونهم فى بيوت المجانين أو برج المعتوهين ، وفى ميناء همبورج ، كما تقول الدكتورة سيجريد هونكه^(٨٣) ، كانوا يوضعون فى صندوق المجانين ، وهناك يسلم هؤلاء المرضى إلى الجلادين ، وهم أناس غلاظ القلوب يعرفون باسم «عبيد المجانين» ينهالون عليهم ضربا حتى تفارق الروح الجسد وهدفهم من هذا التعذيب هو طرد الشيطان من الجسد . وقد ظلت أوربا تعامل هؤلاء المرضى معاملة المجرمين حتى القرن التاسع عشر ماعدا إسبانيا ، فهى فقط التى احتفظت بالتراث العربى ، فكانت تضع هؤلاء المرضى فى مستشفيات تعرف باسم الأبرياء Innocentes ولم تقبل إنجلترا على الأخذ بمبدأ العرب فى معاملة هؤلاء المرضى إلا عام ١٧٥١م وفى فرنسا نجح الطبيب الفرنسى بينل Pinel فى إخراج هؤلاء المرضى من الدير ووضعهم تحت الرعاية الطبية ، وكان ذلك فى أواخر القرن الثامن عشر .

وفى المقابل كان الرازى وابن سينا يناديان بضرورة العناية بالمريض حتى الذى لا يرجى شفاؤه ، وأن يمنحه الأمل فى الشفاء ولو كان غير واثق من نتيجة علاجه ، وأن يعامل المريض مرضا عقليا معاملة كلها إنسانية ، فيوضع المريض فى مستشفى خاص بالأمراض العصبية ، ويتولى الأطباء العناية بهم ورعايتهم ، كما كان السلطان يزورهم أسبوعيا للاطمئنان عليهم وقد استفاد الأوربيون مما كان متبعا فى مدارس الطب العربية وبخاصة بعد عودة الصليبيين من الشرق ، فطالب البابا اينوسنس الثالث ببناء المستشفيات وجمع المرضى فيها والإشراف عليهم

ورعايتهم خاصة وأن المستشفيات كانت خالية من الأطباء ، وكان أول طبيب دائم مقيم ، عين ولأول مرة فى مستشفى ستراسبورج فى عام ١٥٠٠ أى بعد ثمانية قرون من تشييد الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك للمستشفى العربى^(٨٤).

كما كان للعرب فضل السبق على الأوربيين فى التشريح ، وهم وإن أُلوا بما ذكره جالينوس وغيره من الأطباء فى هذا المجال ، فقد أضافوا إلى هذا العلم الكثير من خبراتهم الخاصة ، يقول ابن النفيس فى كتابه «شرح تشريح القانون» فى نقد جالينوس وابن سينا «والتشريح يكذبهما» . ويكفي فى هذا الصدد أن نذكر أن أول عملية تشريح فى أوربا أجريت فى باريس عام ١٤٧٨ أو عام ١٤٩٤ م أى بعد وفاة ابن النفيس بنحو مائتى عام ، وأن علم التشريح الوصفى لم ينشأ إلا فى أواخر القرن الخامس عشر بإذن من البابا سكوتوس الرابع ، أما مدرجات التشريح فى أوربا ، فلم تنشأ إلا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر^(٨٥).

٦ - الختام :

فى ضوء ما تقدم نستطيع أن نقول إن إنجازات العرب الطبية فى عصر نهضتهم كانت باهرة ، وأن مانقله الأوربيون عنهم ابتداء بمدرسة ساليرنو بفضل ترجمة قسطنطين الأفريقى وغيره للمؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية كانت بذورا سرعان ما أثمرت فى عصر نهضتهم ، فبفضل هذه التراجم أطلقت أوربا على محتويات الكتب اليونانية التى ضاعت أصولها مثل كتاب أبولونيوس فى المخروطات ، وشروح جالينوس فى الأمراض السارية ، ورسالة أرسطو فى الحجارة^(٨٦).

وإذا كانت بعض جوانب هذا النشاط العلمى ، كما يقول ول ديورنت مستفاعة من تراث اليونان فالكثير منه كان خلقا أصيلا مبتكرا للشرق^(٨٧).

ولهذا لانعجب إذا قيل أن التقييم النقدى لاستيعاب الغرب اللاتينى للمعارف الطبية العربية ، والمقارنة المنهجية للثقافتين فى العصور الوسطى تمهد السبيل لحصاد فكرى عظيم ، وسوف يكشف عن روابط تاريخية ذات قيمة وأهمية ثابتة ، ويظهر دين الغرب للحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى ، وبخاصة طوال القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) إلى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)^(٨٨).

ولا نعجب أيضا إذا علمنا أن ستة مجلدات من الثلاثة عشر كتاباً التى كانت تمتلكها كلية الطب فى باريس فى أواخر القرن الرابع عشر كانت مترجمة إلى اللاتينية عن مؤلفات طبية عربية ، منها كتاب «الحوارى» للرازى و«التصريف» للزهراوى ، و«القانون» لابن سينا ، و«الكليات» لابن رشد^(٨٩).

وهذه الأقوال وغيرها كثير تعد شواهد على مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوربية ، وتشير إلى أنهم (أى العرب) فى العصور الوسطى كانوا مركز إشعاع علمى - طبى على وجه الخصوص - استضاءت منه أوربا منذ بدء نهضتها الحديثة .

هوامش :

- (١) الدوميلي : العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ص ١٤٩ ، دار القلم ١٩٦٢ ، د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه ص ١٦ ط ٢ دار المعارف ١٩٦٩ .
- (٢) انظر كتاب : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ص ٢٥١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٨٦ .
- (٣) أمثال المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسونليني ، والعالم الإيطالي الدوميلي ، والمستشرق الروسي ف بارتولد ، والباحث الفرنسي جوستاف لوبون ، لمعرفة رأيهم في هذا الموضوع انظر د . الطويل : المصدر السابق ص ٢٥١ - ٢٥٤ .
- (٤) هؤلاء العلماء يمكن أن يكونوا من فارس ومصر وسوريا وتركيا والهند والبربر والأندلس راجع في ذلك نليني : علم الفلك وتاريخه عند العرب في العصور الوسطى ص ١٦ - ١٨ روما ١٩١١ م .
- (٥) يعد عصر الحليفة المأمون العصر الذهبي لازدهار حركة الترجمة والتأليف في شتى مجالات العلم ، ما يعني هنا هو الترجمة والتأليف الطبي والتي برز فيها أبو يعقوب يوحنا بن ماسوية الطبيب المسيحي الدمشقي صاحب كتاب الجلام ، وتلميذه حنين بن إسحاق العبادي شيخ ترجمة العصر العباسي الذي ترجم كتب لأبقراط إلى العربية وأخرى لجالينوس إلى السريانية والعربية أحلها كتاب « البرهان » وكتاب « التشريح » .
- (٦) يعتبر هذا الكتاب أقدم ما ألف في طب العيون بطريقة علمية نشره وحققه ماكس مايرووف .
- (٧) Lucien Leclerc : Histoire de la medecine Arabe, New york 1961, vol 2, P525
- (٨) حنين بن إسحاق من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة درس الطب والصيلة في أكاديمية الطب المشهورة في جنديسابور مدرسة طبية في خوزستان من أعمال فارس - قرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب ، والطب في رأيه ينقسم إلى جزئين هما النظر والعمل ، لمزيد من التفصيل انظر كتابه « المسائل في الطب للمتعلمين » تحقيق ودراسة د . محمد علي أبو ريان ، د . مرسى محمد عرب ، د . جلال محمد موسى ، دار الجامعات المصرية ، ص ١ - ٧ ، عام ١٩٧٨ .
- (٩) د . عبد الحليم منتصر ، المصدر السابق ص ١٢٠ .
- (١٠) د . السعيد الزرقى : في مصادر التراث العربي ، ص ٣٧٩ ، ط ١ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ١٩٧٩ .
- (١١) ولد في الري جنوبي طهران عام (٢٤٠ هـ - ٨٥٤ م) وتوفي ببغداد عام (٣١١ هـ - ٩٢٣ م) .
- (١٢) د . أحمد فؤاد بانها : العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، ص ١٧٢ ، ١٧٥ ، ط ١ دار المعارف ١٩٨٣ .
- (١٣) د . توفيق الطويل : العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ص ٢٦٤ ، دار النهضة العربية .
- (١٤) د . توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، ص ٢٦٤ - ٢٦٦ .
- (١٥) انظر كتابه تراث العرب العلمى في الرياضيات والفلك ص ٣٠١ ط ٢ القاهرة ١٩٥٤ .
- (١٦) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعير ص ٥٣٣ ، القاهرة ١٩٥٦ .
- (١٧) د . توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، ص ٢٨٦ .
- (١٨) راجع في هذا الموضوع : G. Sartar : History of science. Vol I chapter II P. 46 - 49

د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٨١ - ١٨٢ ، ط ٥ دار النهضة العربية ، قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ص ٢٦٠ - ٢٦٦ .

(١٩) لمعرفة حياة الرازي وأهم مصنفاته والمصادر التي تعرضت لدراسته راجع ، عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ج-١٠ ص ٧٠٦ ، مطبعة التركي ، دمشق ١٩٦٠ ، ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ص ٧٧ - ٨٠ ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٣٤٣ - ٣٦٠ ، الزركلي : الإعلام ج ٦ ص ٣٦٤ .

(٢٠) Edward G. Browne : La medecine Arabe, Paris 1933, P. 50

(٢١) ابن النديم : الفهرست ، نشر فلوجيل ج ١ ص ٢٩٩ - ٣٠٢ ، ليزج ١٨٧١ - ١٨٧٢ .

(٢٢) سيديو : تاريخ العرب العام ، ص ٤٤٤ ، ترجمة عادل زعتر ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٢٣) الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب ، إشراف د . محمد كامل حسين ص ٣٩٦ - ٣٩٧ ، (بدون تاريخ) .

(٢٤) الرازي : رسائل فلسفية ص ١٠٠ وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية .

A. J. Arberry : Rhazes on the philosophique life, In Asiatic Review, 45 n. S, 1949, Pro3. M13.

وانظر أيضا مجلة الطب الإسلامي العدد الأول ص ٢٤٣ ، ط ٢ إشراف وتقديم د. عبد الرحمن عبد الله العوضي . الكويت ١٩٨١ .

(٢٥) عيون الأنباء ج ٢ ص ٣٤٩ .

(٢٦) الموجز في تاريخ الطب ص ٢٤٤ ، سيديو : المصدر السابق ، ص ٢٤٤ .

(٢٧) انظر كتابها شمس الله على الغرب ، ص ١٥٨ ترجمة وتحقيق فؤاد حسنين على دار النهضة العربية ١٩٦٤ .

(٢٨) طوقان : تراث العرب العلمي ص ٢١٧ - ٢١٨ ، د . منتصر : المصدر السابق ص ١٥٠ ، هونكة : نفس المصدر ص ١٦٥ .

(٢٩) ذكر ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» ٢٣٢ كتاب ورسالة للرازي .

(٣٠) د . مرسى محمد عرب : نخات من التراث الطبي العربي ، ص ٣٠ - ٦٥ ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٧٥ ، طوقان : تراث العرب العلمي ص ٢١٩ .

(٣١) سمي الكتاب كذلك لأنه يحتوى على جميع الكتب وأقاربيل القدماء في هذا الفن مثل أبقراط وجالينوس ، ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وعول عليه كبار علماء أوروبا ، وظل مرجعا لهم حتى منتصف القرن الرابع عشر الميلادى .

(٣٢) Ibid . د p. 333

(٣٣) د . مرسى عرب : المصدر السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٣٤) د . أحمد فؤاد باشا : التراث العلمي ، ص ١٧٧ .

(٣٥) د . مرسى عرب : المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٣٦) طوقان : تراث العرب العلمي ، ص ٢٢٠ .

(٣٧) كحالة : معجم المؤلفين ، ج ١٠ ص ٧ .

(٣٨) انظر ص ٧٧ - ٨٠ .

- (٣٩) راجع جـ ٢ ص ٣٥٢ - ٣٦٠ .
- (٤٠) هونكه : المصدر نفسه ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .
- (٤١) طوقان : المصدر نفسه ، ص ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ .
- (٤٢) ولد : بالزهرء بالقرب من قرطبة بالأندلس حيث قضى حياته بين التعلم والدرس وممارسة مهنة الطب ، وبها توفى .
- (٤٣) Dr Donald Campbell : *Arabian medicine and its influence on the middle ages*, London 1962, vol II P.9
- (٤٤) انظر كتابه تاريخ الطب العربى ، جـ ١ ص ٣٣٤ ، ط ٢ بيروت وزارة الأوقاف المغربية ١٩٨٠
- (٤٥) Brome : *La médecine Arabe*, P. 109.
- (٤٦) عبد العزيز بن عبد الله : تاريخ التراث الطبى الإسلامى بالمغرب الأقصى ، مجلة الطب الإسلامى ، العدد الأول ص ٣٠٣ ، ط ٢ ، الكويت ١٩٨١ .
- (٤٧) د . مرسى عرب : المصدر نفسه ، ص ٣٧ .
- (٤٨) لم ينشر الكتاب بأكمله ، وإنما ظهرت منه أجزاء مثل الجزء الخاص بالعقاقير عام ١٤٧١ ، والجزء الخاص بالجراحة عام ١٤٩٧ ، والباطنى عام ١٥١٩ ، وأمراض النساء عام ١٥٦٦ ، د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ص ١٧٧ .
- (٤٩) انظر الموجز فى تاريخ الطب ص ٤١١ ، وانظر ص ٤٠٣ - ٤٠٥ ورأى د . محمد كامل حسين فى ابن سينا كطبيب طوقان : تراث العرب العلمى ص ٣٣٠ والملاحظ أن السمة الغالبة على أطباء هذا العصر هو الإمام بساتر فروع الطب فابن سينا على سبيل المثال كان علما من أعلام الطب العربى فى كافة مجالاته حتى الجراحة بالرغم من ازدواجه لها ، وبفضله كما تقول هونكه ، انتقلت الجراحة إلى أوروبا واشتركت اشتراكا كليا مع علم التشريح وكتابه القانون ، اشتمل على خمسة أجزاءخصص الكتاب الثانى منه لمفردات الأدوية ، والكتاب الخامس للأدوية المركبة وتحضيرها ، ومع ذلك لم يعرف كصيدلى وإنما كطبيب .
- (٥٠) عمر رضا كحاله جـ ٤ ص ١٠٥ .
- (٥١) عيون الأنباء جـ ٢ ص ٥٢ .
- (٥٢) د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ، ص ١٧٧ .
- (٥٣) د . مرسى محمد عرب : نحات من التراث الطبى العربى ، ص ٦٦ - ٦٧ .
- (٥٤) د . أحمد فؤاد باشا : المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .
- (٥٥) انظر كتابه العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، قضايا فى رحاب الفلسفة والعلم ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .
- (٥٦) ولد فى أفشنة من ضياع بخارى فى مارس عام ٩٨٠م ، وحفظ القرآن وعمره عشر سنوات وبعد ذلك تفرغ لدراسة الشريعة والفلسفة والعلوم الطبيعية والمنطق لمدة ست سنوات ، وفى سن السادسة عشرة اتجه إلى دراسة الطب فنبغ فيها ومهر ونال شهرة واسعة وهو فى سن الثامنة عشرة إذ نجح فى علاج سلطان بخارى نوح بن منصور ، فسمح له بدخول المكتبة الملكية والاطلاع على الكتب النادرة ، قام بتعليم الطب وتعلمذ على يديه الكثيرون ، وتوفى عام ١٠٣٧ م .
- (٥٧) كلمة القانون مأخوذة من اللغة اليونانية ومعناها النظام
- Leclerc : Ibid., P. 4 70
- Leclerc : Ibid., P. 4 73
- (٥٨)

- (٥٩) طوقان : المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ .
- (٦٠) البير زكى اسكندر : دراسة تحليلية لمؤلفات الرازى وابن سينا مع الإشارة إلى أثر كل منهما فى تقدم البحوث الطبية مقال صدر فى «مجلة الطب الإسلامى» العدد الأول ، ص ٢٥٠ ، ط ٢ الكويت ١٩٨١ .
- (٦١) انظر كتابها شمس الله على الغرب ، ص ٢٣٠ .
- (٦٢) د . مرسى عرب : لغات من التراث الطبى ص ٣٢ .
- (٦٣) هونكه : المصدر السابق ، ص ٢٢٤ .
- (٦٤) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .
- (٦٥) طوقان : تراث العرب العلمى ، ص ٣٢٥ .
- (٦٦) د . مرسى عرب : لغات ، ص ٣٣ .
- (٦٧) د/ أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى ، ص ١٨٠ - ١٨١ ، د . مرسى عرب : لغات ، ص ٥٨ - ٦٨ ، طوقان : تراث العرب العلمى ، ص ٣٣١ .
- (٦٨) Amin A. Khairallah : outline of Arabic Contributions to medicine, Librairie du liban, 1946. P. 199.
- (٦٩) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ص ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٨ ، سيدبو : تاريخ العرب العام ، ص ٤٤٦ ، هونكه : شمس الله على الغرب ، ص ٢٣٤ ، ميبرهوف : تراث الإسلام ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، الموجز فى تاريخ الطب ، ص ٤٠٣ ، د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .
- (٧٠) د . مصطفى الرافعى : حضارة العرب فى العصور الإسلامية الزاهرة ، ص ١٦ منشورات ، دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ١٩٦٨ .
- (٧١) شاب من كولونيا اسمه هينريش كورنيليس كان معنيا بدراسة أثر العرب فى الطب .
- (٧٢) هونكه : المصدر نفسه ، ص ١٣١ ، ٢٢٣ ، ٢٣٥ .
- (٧٣) انظر تاريخ العرب العام ج ٢ ص ١ ، ٢ .
- (٧٤) د . مرسى عرب : لغات ، ص ٥١ - ٥٣ .
- (٧٥) ابن القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٧٠ .
- (٧٦) د . الطويل : قضايا ص ٢٦٠ - ٢٧٠ .
- (٧٧) هونكه : المصدر نفسه ، ٢٢٨ .
- (٧٨) الموجز فى تاريخ الطب ، ص ٣٩٩ .
- (٧٩) طوقان : تراث العرب العلمى ، ص ٢١٧ - ٢١٨ .
- (٨٠) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٤ ف ٣ ص ٤٣٩ .
- (٨١) نذكر منهم جوستاف لوبون ، سيدبو لوكلير ، جورج سارتون برترند رسل الذى يعترف للعرب بنوع من الأصالة فى تفكيرهم فى الكيمياء والرياضيات انظر
- (٨٢) د . الطويل : قضايا ص ٢٦٦
- (٨٣) انظر كتابها شمس الله على الغرب ص ١٧٠ - ١٧٢

- (٨٤) هونكه : المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ ، د. الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ص ٢٨٥
- (٨٥) د . الطويل : قضايا ، ص ٢٨٢
- (٨٦) لوكليز : تاريخ الطب العربى ، د : مصطفى الرافعى : حضارة العرب ، ص ١٦
- (٨٧) W. Durant : the story of civilization, New york 1950, vol IV P. 257
- (٨٨) Health sciences in Early Islam, collected papers by Sami K.Hamarneh edited by Munauwar A. Anees. Noor health foundation and Zahra publications, vol 10 P. 205.
- (٨٩) الطب العربى فى القرن الثامن عشر من خلال الأرجوزة الشقرونية ، تحقيق وتعليق د. بدرالتازى ، تعريب وتقديم د.عبد الهادى التازى ، ص ٢٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ م .

فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردي البغدادي

د. أحمد محمود الجزار

تمهيد :

يمكننا القول دون مبالغة أن التصوف رغم كل ما يثار حوله يرتد على الأقل في بواكيره الأولى إلى أصول إسلامية لاخفاء فيها . ليس هذا فقط ، وإنما يمكن القول كذلك أن تلك الأصول الإسلامية تشكل في مجموعها قدراً هائلاً من القيم الخلقية والتي يتعين أن تتحلى بها الشخصية المسلمة . ومن هذه الوجهة بالذات يصبح التصوف عاملاً مهماً في تربية سلوك الفرد والجماعة ، ذلك لأن أصحابه يحرصون على مجاهدة كل نوازع النفس الإنسانية من ناحية ، والتحلى بمكارم الأخلاق الإسلامية التي دعانا إليها الشرع الحنيف قرآناً وسنة من ناحية أخرى نقول ذلك بشرط أن تخلص صفوف الصوفية من المبتدعين والمنحرفين ، الذين يسئون إلى جوهر التصوف الأصيل ، ليظل كما كان في بواكير نشأته الأولى تعبيراً عن روحانية الإسلام بغير إفراط ولا تفريط^(١) وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإنه يتعين على الباحث المنصف أن ينظر إلى حياة المحققين من كبار الصوفية ، فقد انطوت ولاشك على ضرب من الأخلاق العالية ومن تلك الزاوية ، كانت إطلالة أستاذنا الدكتور توفيق الطويل ، وهو بصدد دراسته للأخلاق في الفكر الإسلامي ، فقد أنصف الصوفية من هذه الحيثية لما قال : ... ويكاد لا يخطيء من يقول إن فلسفة الأخلاق قد نبئت في ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقية الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التي عاشوها ...^(٢) .

ومن ثم كان بحثنا هذا محاولة للإبانة عن حقيقة الأخلاق الصوفية ، ومن خلال شخصية من أبرز شخصياته وهي شخصية السهروردي البغدادي (٥٢٩ - ٦٣٢ هـ) والذي يعد واحداً من أبرز الممثلين للتصوف السني في

عصره^(٣) وليس أدل على مكانته من وصف ابن عربي الفيلسوف الصوفي (ت ٦٣٨) له بأنه مملوء سنة قرنه إلى قدمه^(٤) .

وسوف نركز حديثنا في المحاور التالية :

أولاً : الصلة بين الدين والأخلاق .

ثانياً : الصلة بين التصوف والأخلاق .

ثالثاً : مفهوم الأخلاق وطبيعة الفعل الأخلاقي وركائزه .

رابعاً : القدوة ودورها في الكمال الأخلاقي .

وفيما يلي تفصيل القول في تلك المحاور بحسب الترتيب الذي أوردناه آنفاً .

أولاً : الصلة بين الدين والأخلاق :

لا شك أن الدين في صميمه لا ينفك عن الأخلاق ، لأن الدين وإن كان يتضمن اعتقاد الإنسان بالإله الواحد ، فإن ذلك يلزمه أن يتبع هذا الاعتقاد بالطاعة لأوامره والاجتناب عن نواهيه ولا بد من أن يكون هذا رايه ودينه مع الحق والخلق في آن واحد . ومن ثم كان جوهر الدين من الأمور الباطنة^(٥) .

ولما كان هذا هو شأن الدين أو ماهيته ، فقد أصبح جامعاً للاعتقاد والعمل في وقت واحد ، وأضحت الأخلاق تبعاً لذلك داخلة في نسيجه ، أو هي لحمته وسداه ، لأن الله ما فرض من الأعمال كما يقول الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) إلا لما أوجب من التحلي بمكارم الأخلاق^(٦) ، ولأجل ذلك فقد أصبح الدين في نظره كذلك من أقوى العوامل في أخلاق العامة والخاصة معاً^(٧) .

فالدين إذن يتضمن المعرفة بالله من ناحية والعمل بما يليق بهذه المعرفة من ناحية أخرى ، وكلما كان المرء على وعى بأوامر الدين ونواهيه كان ولا شك على قدر من الأخلاق ، لأن الدين كما يقول السهروردي البغدادي هو الانقياد والخضوع ، ومن ثم فالدين بحسب هذا المفهوم أن يضع الإنسان نفسه لربه^(٨) . ولكي يتحقق هذا الأمر ، فلا بد من الفقه في أمور الدين ، لأن هذا ولا شك يجعل المرء أكثر انقياداً للعمل في مرضاة الله ، ويسهل عليه التمسك بالفضائل الخلقية كذلك لأن كل من كان أفاقه في الدين كانت نفسه أسرع وأكثر انقياداً لمعالم الدين على حد قول السهروردي^(٩) .

فالدين إذن لا تكمن قيمته فقط في مجرد الاعتقاد بالله ، بل لابد من العمل الصالح بما يمليه هذا الاعتقاد . وليس العمل الصالح ، إلا التحلي بمكارم الأخلاق ، ومن ثم يتلازم النظر والعمل أو المعرفة والطاعة ، وتكتمل الشخصية المسلمة بإتيانها كل مادعا إليه الدين في نصوصه المنزلة ومآث عليه الرسول - صلى الله عليه وسلم - لما عظم هذا الأمر فقال : من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين^(١٠) . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد

صارت الأخلاق داخلة فى نسيج الدين ، إن لم تكن جوهره ، وهو ما فطن إليه السهروردى صراحة فجعل « الدين هو مجموع الأعمال الصالحة والأخلاق الحسنة » (١١) ولا عجب بعد أن تكون رسالة الدين على النحو الذى يذكره السهروردى فقد روى عن النبى عليه الصلاة والسلام - قوله إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق . ولأجل ذلك كان حسن الخلق ضرورة لكل مسلم كضرورة العبادات المفروضة عليه تماماً ، ويستشهد السهروردى بحديث رسول الله « ما من شىء يوضع فى الميزان أثقل من حسن الخلق ، وإن صاحب الخلق ليبلى درجة صاحب الصوم والصلاة » (١٢) .

ومن ثم يمكن القول إن التحلى بمكارم الأخلاق ، لا يقل أهمية للمؤمن الكامل فى إيمانه عن أدائه لكل صور العبادات ، بل إن الأخيرة بالذات لا بد فيها من أن تحقق له هذه الثمرة - مكارم الأخلاق - وهو الأمر الذى يستقيم فعلاً مع تصور العبادات فى الإسلام فإنها إذا لم تكن على هذا النحو ، تصبح حقاً صورة لا روح فيها ، أو هيكلًا فارغاً من المضمون (١٣) . وهذا صحيح فى كل الأديان ، إذ ليست الطقوس الدينية غاية فى ذاتها ، بل وسيلة ، وينبغى أن تكون كذلك لتلائم تحقيق الغايات الدينية (١٤) .

ثانياً : الصلة بين التصوف والأخلاق :

وإذا كان هذا هو جوهر الدين من حيث أنه أخلاق ، وإذا كان حسن الخلق هو ما ينبغى أن يكون عليه المؤمن فى كل أحواله مع الحق والخلق وظاهراً وباطناً فى نفس الأمر ، فقد لزم عن هذا كله ، أن يحرص الصوفية على التحلى بمحاسن الأخلاق جنباً إلى جنب العلم بالله على الوجه الأتم ، وما ذلك إلا لأنهم كما يقول السهروردى أوفر الناس حظاً فى الاقتداء برسول الله وأحقهم بإحياء سنته والتخلق بأخلاقه ، لأنهم وقفوا فى بداياتهم لرعاية أقواله ، وفى وسط حالهم اقتدوا بأعماله ، فأنتم لهم ذلك أن يتحققوا فى نهايتهم بأخلاقه (١٥) . وليس أعظم من أن يتشبه المرء بأخلاق النبى عليه الصلاة والسلام ، فقد كان خلقه القرآن ، على نحو ما وصفته عائشة رضى الله عنها وما كان خلقه كذلك إلا كما يقول قتادة لأنه كان يأتمر بما أمر الله به وينتهى عما نهى الله عنه (١٦) .

ومن أجل ذلك فقد اجتهد الصوفية أن يكونوا عاملين بأخلاق رسول الله ، وهو ما حصل بالفعل على أيدى صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما العصر الذهبى للتصوف (١٧) . فقد غلب على أصحابه الكلام فى الأخلاق جنباً إلى جنب الكلام فى المعرفة بالله ولعل هذا يتضح فى مصنفات الأوائل كالحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) فى أغلب مصنفاته كالرعاية لحقوق الله والوصايا ورسالة المسترشدين وكالحكيم الترمذى (ت ٣٢٠ هـ) فى معظم كتبه وأخصها الرياضة وتهذيب النفس وكالسلمى (ت ٤١٢ هـ) كما فى كتابيه جوامع آداب الصوفية وغيوب النفس ومداراتها هذا فضلاً عن الفصول التى عقدها بعضهم للكلام عن الأخلاق على نحو ما فعل القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) فى رسالته . وهذا يتضح فى تعريف أغلبهم للتصوف . وهو ما يستشهد به السهروردى فى الفصل الذى عقده للكلام عن ماهية التصوف ، إذ يورد قدراً من هذه التعريفات التى تؤكد

وجهته الأخلاقية . ويستدل فيها بقول الجريدي التصوف الخروج من كل خلق دني والدخول في كل خلق سني وهو ما يجعل ماهية التصوف هي الخلق بأتم معانيه ، إذ لو عرف هذا المعنى في التصوف من حصول الأخلاق وتبديلها واعتبر حقيقته كما يقول يعلم أن التصوف فوق الزهد وفوق الفقر^(١٨) . وهو عين ما أكدته تعريف الجنيد أيضا لما قال إن التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، وإخماد صفات البشرية ، ومجانبة الدواعي النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول في الشريعة^(١٩) . ودلالة قول الجنيد تعني ولا شك أن التصوف وإن كان طريقا للمعرفة ، إلا أنه قبل ذلك تكمل بالأخلاق العالية ، وهو الأمر الذي لا يتأتى إلا بترك حظوظ النفس وعلائقها ، ومحاولة التشبه بالأخلاق الإلهية على قدر الطاقة الإنسانية .

١ ولكن كان التصوف مبنيا على ثلاث خصال كما قال رويم البغدادي وهي التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبدل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار ، إلا أن مثل هذا التعريف لا ينبغي أن ينسبنا أيضا هذا الطابع الجوهرى للتصوف نعني ارتباطه بالأخلاق . وعلة الأمر عند السهروردي كما أسلفنا الإشارة أن ماهية التصوف ليست هي الزهد أو الفقر، فهما وإن كانا يدخلان فيه ، إلا أنه يزيد عليهما في معناه . وربما كان الصحيح أن الفقر هنا هو الافتقار من المرء دوما إلى الله في كل أحواله وليس مجرد التجرد من ملكية الأشياء .

ومن الحيثية الأولى تتوثق علاقة التصوف بالأخلاق . فالصوفي الحقيقي هو الذي لا يزال يحرص في كل أوقاته على تصفية قلبه عن شوب النفس وكدوراتها ، والذي يعينه عليها هو دوام افتقاره إلى مولاه ، وكلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة وفوضها إلى ربه فهو قائم بقلبه على نفسه^(٢٠) ومن ثم لم يكن غريبا أن يصبح التصوف قائم بربه على قلبه وهو الأخلاق أو بالأحرى مقرونا بالخلق الحسن وهو ما يؤكد كما يقول السهروردي قول الكتاني : التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف^(٢١) ولنا أن نضيف أيضا أن التصوف بالتالي ليس مجرد رسوم أو احتفاء بالشكل دون المضمون ، بل هو ارتفاع بالخلق إلى أعلى درجاته ، وعلى هذا فقد حق قول النوري أن التصوف ليس رسما ولا علما ولكنه أخلاق^(٢٢) .

ويظهرنا السهروردي على نقطة مهمة ، مؤداها أن الأخلاق التي يحرص عليها الصوفية ، إنما يوجبها ترقى المرء في درجات الإيمان بداية من الإسلام ومرورا بمرتبة الإيمان ونهاية بمرتبة الإحسان وبحسب تفاوت الخلق يكون التفاوت في الخلق ، ويكون حظ كل واحد بحسب مرتبته وعلى ذلك فالعباد كما يقول السهروردي قد أجابت نفوسهم إلى الأعمال لأنهم يسلكون بنور الإسلام ، والزهاد أجابت نفوسهم إلى بعض الأخلاق لأنهم سلكوا بنور الإيمان ، والصوفية سلكوا بنور الإحسان فحققوا بهذا أعلى درجات الأخلاق ، لأن القلب يبيض بعضه بنور الإسلام وبعضه بنور الإيمان وكله بنور الإحسان^(٢٣) .

ثالثا : مفهوم الأخلاق وطبيعة الفعل الأخلاقي وركائزه :

بداية ينبغى أن نذكر أن السهروردي يجعل الأدب مرادفا للأخلاق ، انطلاقا من إشارة النبي صلى الله عليه وسلم « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » . ولكن الأدب لا يختص بظاهر أفعال الإنسان فقط ، بل بباطنه أيضا ، أو بالأحرى لا يقف عند حد أفعال جوارحه الظاهرة بل والباطنة معا ، إذ الأدب كما يقول السهروردي تهذيب الظاهر والباطن^(٢٤) . وعلى هذا فالصوفي المحقق هو الذى يهتم بإصلاح ظاهره وبنفس القدر بتهذيب وإصلاح باطنه ولا بد له من الأمرين معا ، فإذا حصل له ذلك كان تمام الأدب أو صار صوفيا أدبيا على حد قول السهروردي^(٢٥) . وعلى هذا فقد لزم أن يتحقق الصوفي بالأدب بهذا المفهوم التكاملى استواء الظاهر والباطن معا ، وبهذا تصبح الأخلاق حليته ومن ثم يصبح قول السهروردي أن الأدب فى الظاهر والباطن والقول والفعل عماد أهل الصوفية^(٢٦) .

ولئن كان الأدب مرادفا للأخلاق ، فإنه يتعين على الصوفي أن يحققه كاملا ، وإنما يكون هذا بأن تتكامل فيه كل محاسن الأخلاق ، لأن مكارم الأخلاق مجموعها إنما يكون من تحسين الخلق ومن هذه الزاوية لا يرى السهروردي صعوبة فى تعديل السلوك الأخلاقى أو تغييره إذ الصعوبة هى فى تغيير الخلقة لا الخلق ، لأن الله تعالى لما خلق الإنسان خلقه على أحسن هيئة فالخلقة صورته ، وهذه لا تبدل فيها مصداقا لقوله تعالى : « لا تبدل لخلق الله » . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالخلق إذ هو معناه فى مقابل الخلقة التى هى صورته ، ومن ثم فالأصح كما يقول السهروردي : أن تبدل الأخلاق ممكن ، ومقدور عليه ، وقد دل عليه قول النبي عليه السلام « حسنوا أخلاقكم »^(٢٧) .

فإذا مضينا مع السهروردي لتتعرف على إمكانية تغيير الخلق أو تعديل السلوك كما يقول علماء النفس ، وجدنا الأمر عنده يرتد إلى طبيعة الإنسانية ذاتها فقد خلق الله الإنسان وجعله أهلا منذ البداية للأدب ومكارم الأخلاق ، لذا انقاد لأصل فطرته الأولى . فالطبيعة الإنسانية يكمن فيها بالقوة الصلاح والفساد معا ، لأن الله لما خلق الإنسان كما يقول السهروردي جعل فيه صلاحية الخير والشر بدليل قوله تعالى : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها »^(٢٨) فدللت الآية الكريمة على أن تسويتها - النفس الإنسانية - للشيثيين معا^(٢٩) . لكن أمر تسويتها مقدور عليه أيضا فى ذات الوقت ، وتلك مسئولية الإنسان نفسه ، لقوله تعالى « قد أفلح من زكاهها وقد خاب من دساها »^(٣٠) . فالأخلاق إذن مذمومة كانت أو محمودة مودعة فى النفس الإنسانية منذ بدء خلقها . أو بمعنى أصح لنا أن نقول إنها فطرية أو مغروسة ، وما على الإنسان إلا أن يحسن استخراج الخير من باطنه ، والعزوف عن الشر بطبيعة الحال ، لأن الأدب - كما يقول السهروردي - هو استخراج ما هو بالقوة إلى الفعل على حد قوله^(٣١) .

يبد أن الله لما خلق الإنسان على هذا النحو ، وأودع فيه الصلاحية للخير والشر معا ، فقد فعل تعالى هذا بعد أن مكنه أيضا من استخراج مافى نفسه بالتربية ، فهو - الإنسان - أهل للأدب ومكارم الأخلاق - كما يقول

السهروردي - ووجود الأهلية فيه كوجود النار في الزناد ووجود النخل في النوى على حد قوله (٣٢) . وتمكين الإنسان إنما يعنى قدرته على الاستطاعة ومن ثم جدارته بتحمل المسؤولية عن أفعاله خيرها وشرها على حد سواء .

لكن المهم مفهوم السهروردي للأخلاق لا يكمن في إمكانية تغييرها فقط ، إن كانت معوجة أو مدمومة عند البعض ، بل الأهم منه هو فطنته إلى أن هذا التغيير في السلوك ، إنما يتم بالتدريب والتعود وطول الممارسة وأن الناس يتفاوتون في حظهم منه بحسب ما هو كامن في غرائزهم ، لأن الآداب قد تقع في حق بعض الناس كما يقول من غير زيادة ممارسة ورياضة لقوة ما أودع الله في غرائزهم ، وفي بعض الناس من يحتاج إلى طول الممارسة لنقصان قوى أصولها في الغريزة على حد قوله (٣٣) . ولعل هذا يكشف عن عمق نظرات السهروردي في النفس الإنسانية من جهة الفروق الفردية بين أفراد النوع الإنساني بحسب الغالب عليهم من تلك الغرائز ، ومن ثم يتفاوتون ولا بد من ذلك في القدر الذي يحتاجونه من التربية وبالتالي في طول الممارسة والتعود اللازمين للتعود على إتيان الفضائل الخلقية . وفضلا عن هذا كله فقد تنبه السهروردي مبكراً إلى فكرة الدوافع الغريزية بل استعمل المصطلحات ذاتها على نحو ما يتناولها المعاصرون من علماء النفس ، ذلك لأن النفس مجهولة كما يقول على غرائز وطبائع هي من لوازمها وضرورتها (٣٤) . ولما كان هذا شأنها فقد لزم أن يعلم المرء حقيقتها من هذه الحيثية ليرقى بغرائزه بعيداً عن مدارج الحيوانية ووصولاً إلى مدارج الإنسانية ، من حيث إن جميع أخلاق النفس وصفاتها ترد إلى أصليين هما طيشها من ناحية وشرها من ناحية أخرى (٣٥) . ولعل هذا هو السبب في اهتمام الصوفية خاصة بالكشف عن خفايا عيوب النفس ودسائسها وخفى شهواتها ومعرفة رعوناتها ، ولهذا كانت أعز علومهم على حد قوله (٣٦) . وهو الأمر الذي يلح عليه الصوفية مهما اختلفت مشاربهم ، إذ النفس عندهم هي السبب الموجب لظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المدمومة (٣٧) ، ولهذا فقد جعلوا النعمة العظمى في الخروج من النفس (٣٨) .

ومن الأمور المهمة في تصور الفعل الأخلاقي عند السهروردي أنه يتحدد من خلال الوسطية التي هي خصيصة للفعل الأخلاقي في التصور الإسلامي أصلاً . أعتنى في النظر إلى الإنسان من حيث هو بدن وروح في آن واحد ، دون طغيان جانب على الجانب الآخر ، لأن منتهى الكمال الخلقى عند السهروردي هو الذي يكون فيه المرء على غاية الاعتدال واقف الصراط بين الإفراط والتفريط ، وهو ما كان عليه رسول الله فقد كان يقوم الليل ولا يقوم الليل كله ويصوم النهار ولا يصوم الشهر كله إلا شهر رمضان ويتناول الشهوات (٣٩) .

فالأخلاق الصوفية إذن بالمعنى الذي يقرره السهروردي تمثل بالتالي الأخلاق الإيجابية أو هي بالأحرى الأخلاق الإسلامية ، تلك التي تراعى مطالب البدن والروح معا ، ولا يتحقق هذا إلا بالوسط العدل وهو الذي يتحدد برعاية طرفي الإفراط والتفريط (٤٠) . فالفضيلة إذن ليست هي التي ترعى مطالب الروح وتكبت مطالب الجسد ، فذلك ما لا يتفق والطبيعة الإنسانية فضلاً عن أنه لا تتفق وتعاليم الإسلام نفسة لقوله تعالى :

«كلوا واشوبوا ولا تسرفوا»^(٤١) وقوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا »^(٤٢) . وعلى هذا يمكن القول إن تعريف أرسطو للفضيلة بوصفها هي الوسط العدل بين إذ يلتين كلتاها إفراط وتفریط^(٤٣) . قد عرفه السهروردي انطلاقا من معرفته وإدراكه للأصول الإسلامية ، ولفطنته وهو الصوفي المحقق للطبيعة الإنسانية ، وهو الأمر الذي يتفق حقيقة وكل نزعة روحية أو كل كمال أخلاقي في ضوء الأصول الإسلامية^(٤٤) .

فالكمال الخلقي إذن إنما يقوم في الوسط العدل ، وهو ما ينبغي أن يحرص عليه الإنسان ليرقى من دواعي الحيوانية ويتحقق بالإنسانية . لكن الوسط العدل إنما يتحدد بالعلم وهو في مفهوم السهروردي علم الشرع ولا بد من ذلك أولا ثم العقل ثانيا. وينبنى على هذا أن تغيير الأخلاق أمر ممكن ، لكنه مرهون بمعرفة الإنسان لما هو حسن وقبيح على نحو ما بينه الشرع لأن تحسين الأخلاق لا يكون إلا بتزكية النفس ، وطريق التزكية هو الإذعان لسياسة الشرع على حد قول السهروردي^(٤٥) .

فكأن الوسط العدل لا يحدده العقل أو الحكيم كما قال أرسطو الفيلسوف اليوناني^(٤٦) . وإنما يحدده الشرع في التصور الإسلامي للأخلاق ، وعلى هذا فنفس العلماء والزهاد لما تأدبت فما حصل لها هذا إلا بعد الأخذ بما لا بد في أصل الدين ، وأساسه الشرع^(٤٧) . ومن ثم فإشارة السهروردي إلى العلم الذي يحدد هذا الوسط للفعل الأخلاقي إنما تنصرف إلى الشرع بداية فالتحسين والتقبيح راجع إليه أولا. وعلى هذا فكل علم لا يوافق الكتاب والسنة ، وما هو مستفاد منهما أو معين على فهمها فهو رذيلة وليس بفضيلة . ولهذا السبب فالعلم الذي هو فريضة أو معين على اختيار هذا الوسط العدل هو علم الأمر والنهي الشرعيين ، ولأجل هذا السبب عنه كان الفقه في الدين من أكمل المراتب وأعلاها^(٤٨) :

يبد أن تقديم الشرع لا يعني إهمال العقل والإفادة منه في ترشيد سلوك الإنسان ، بل لا بد منه فقد جعل الله لكل شيء جوهرا ، وجوهر الإنسان العقل . ولكنه عند السهروردي العقل الذي تأيد بنور البصيرة ، وهو في هذه الحالة عقل الهداية لا عقل الغواية^(٤٩) . وكلما استطاع الإنسان أن يجمع بين العقل بهذا المفهوم والصبر الذي هو جوهرة أو عدته ، كلما أمكن له أن يمضي في مدارج الكمال الأخلاقي . أو بمعنى أصح ، كلما تركت النفس وتذبرت بالعقل استقامت أحوالها الظاهرة والباطنة ، وتهذبت بالأخلاق وتكونت بالأدب^(٥٠) .

ومن المهم أن نضيف إلى ركائز الفعل الأخلاقي عند السهروردي ركيزة لاتقل أهمية عما سبق وهي ضرورة توافر القصد أو النية بالمعنى الأدق في إتيان الفعل ، فالعبرة ليست بنتائج الفعل وإنما ببواعثه ومقاصده . ومن ثم فكل عمل من الأعمال لا بد وأن يستند إلى النية وإلى حسن الخاتمة على حد قول السهروردي^(٥١) . وهو هنا يتوافق مع الأصول الإسلامية قرآنا وسنة لقوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم »^(٥٢) ، وإلى قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات .. » إلخ الحديث^(٥٣) .

فالمهم في الأفعال هو البداية ، وتلك تحكمها النية فهي أول العمل وبحسبها يكون العمل^(٥٤) . وعلى ضوء حرص الإنسان على توافر هذا الشرط يتفاضل عن غيره من الناس ، فمن كانت بدايته أحكم كانت نهايته أتم^(٥٥) . وكلما استطاع الإنسان إحكام فعلة من حيث النية أو القصد ارتفعت قيمة فعله عند الله . وإنما يكون هذا بالإخلاص وإخراج دواعي النظر إلى حفظ النفس بحيث يصبح الفعل خالصا لله تعالى^(٥٦) . وهكذا تتفاضل الأعمال من حيث النية أو إخلاص القصد في الفعل لله وحده ، وتصغر بالتالي قيمة الفضائل وتعظم أيضا تبعاً للنية ، فرب عمل صغير تعظمه النية ، ورب عمل كبير تصغره النية ، فلا عمل لمن لانية له ولا أجر لمن لاحسبة له^(٥٧) . ومن هذه الزاوية يحق القول ، إن الصوفية قد سبقوا في قولهم بهذه الفكرة - النية الخالصة - كانط في نظريته الإرادة الخيرة سبقا بعيداً^(٥٨) .

رابعاً: القدوة ودورها في الكمال الأخلاقي :

ومن البدهي أن يكون للقدوة دورها في ترشيد سلوك الإنسان ، والاتجاه به صوب أعلى درجات الكمال الخلقى . وبالقدر الذي تكون عليه القدرة من مكارم الأخلاق تكون ثمرتها عند من يقتدى بها . وبدهي أن تكون القدرة للمسلم الكامل في إيمانه هي النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد جمع كل محاسن الأخلاق لقوله تعالى في حقه : « وإنك لعلی خلق عظیم »^(٥٩) ولما كان هذا هو حظه تعالى من كل كمالات الأخلاق ، فقد وجب التأسي به لقوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة »^(٦٠) . ومن هذه الحيثية حرص الصوفية على متابعتهم عليه الصلاة والسلام في أعماله وعبادته وأخلاقه لقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »^(٦١) ، فلما اتبعوه في أعماله من الجِد والاجتهاد في العبادة والأعمال ، رزقوا ببركة هذه المتابعة في الأقوال والأفعال التخلق بأخلاقه من الحياء والحلم والصفح والشفقة والرأفة والتواضع ، ورزقوا قسطاً من أحواله من الخشية والسكينة والرضا والصبر والتوكل^(٦٢) . وكل هذه الخصال هي التي صارت فيما بعد مداراً للطريق الصوفي بمقاماته وأحواله وكلها لاتنفك عن الطابع الخلقى بداية ونهاية ، ولما عملوا بما علموا حصل لهم هذا الكمال الخلقى لأنهم راضوا أنفسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق^(٦٣) .

صفوة القول إن الأخلاق عند السهروردي تنطلق من أصول إسلامية وتجمع إلى جانب ذلك بين حكماً العقل وإدراك نوازع النفس الإنسانية ، وبهذا الفهم تستقيم الأخلاق أو ينبغي أن تكون عند كل الصوفية . بل إن هذه الوجهة الخلقية هي التي تمثل جوهر التصوف ، ولهذا فقد كان ابن القيم (ت ٧٥٥ هـ) ألمعياً لما تنبه إلى أن التصوف من هذه الحيثية تحقيق لغاية الدين إذ الدين كله خلق ، وكذلك التصوف^(٦٤) .

وبهذا المفهوم يمكن أن يكون التصوف علماً للأخلاق الإسلامية أو على الأقل يمكنه أن يكون وسيلة لتقوية الخلق وتربية النفوس ، وهو ما فطن إليه الإمام العظيم محمد عبده لما جعله وسيلة لتهذيب أخلاق العامة وتقوية عاداتها وترويض النفوس بأعمال الدين وجذبها إليه وجعله وجداناً لها^(٦٥) . وهو دور يمكن أن يؤديه التصوف حيث إن الأعمال الدينية إنما تصدر عن الملكات والعزائم الروحية ، ولأن الروح هي السلطان القاهر على البدن^(٦٦) .

وببقى أن نتساءل في نهاية بحثنا هل يقدر التصوف والصوفية في وقتنا الحاضر على القيام بهذه المهمة ؟ نعتقد أن الجواب عن هذا التساؤل رهن بقدرة شيوخه على استلهاهم القدوة من ماضى شيوخهم المحققين الأقدمين ، والتصدى بغير هوادة للكسالى والقاعدين من بعض أتباعهم الحاليين . فإن فعلوا ذلك وتفرغوا لتربية النفوس وتهذيبها ، فتلك لعمري أعظم رسالة يمكن أن يؤديها التصوف وهى العلو بالإنسان إلى أعلى درجات الكمال فى خلقه تماما كما خلقه الحق تعالى فى خلقته فى أحسن تقويم !!!

هوامش :

- (١) انظر مقدمة بحثنا عن الإمام المجدد بن باديس والتصوف - دار الوزان - القاهرة ١٩٨٨ ص ٩ وأيضا من ص ١٣١ - ١٣٧
- (٢) الطويل (الدكتور توفيق) : فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها - دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٧٦ ص ١٤٣ وأيضا انظر الدكتور توفيق الطويل فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى - الكتاب التذكارى عن ابن عربى - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٦٩ ص ١٥٥
- (٣) انظر بصدد ترجمته : نفع الطيب للمقرى - تحقيق الدكتور إحسان عباس دار صادر بيروت ١٩٦٨ - ص ٢ - ١٨٢ - ١٨٣ وأيضا طبقات الأولياء لابن الملحق تحقيق نور الدين شريعة - القاهرة الطبعة الأولى ٧٣ ص ١٧٥
- (٤) المقرى : نفع الطيب ص ١٨٢
- (٥) ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - القاهرة - المطبعة السلفية ٣٩٩ هـ ص ٤٢
- (٦) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : رسالة التوحيد - مطبعة النصر القاهرة ١٩٦٩ ص ١٤٩
- (٧) المصدر السابق ص ١٢
- (٨) السهروردى البغدادي : عوارف المعارف - دار الكتاب العربى - بيروت - ١٩٨٢ ص ١٥
- (٩) السهروردى البغدادي : عوارف المعارف ص ١٦
- (١٠) البغدادي (الخطيب) : الفقه والفقيه بتعليق إسماعيل الأنصارى - مكتبة أنس بن مالك - القاهرة - ص ١ ص ٤
- (١١) السهروردى البغدادي : عوارف المعارف ص ٢٣٢
- (١٢) السهروردى البغدادي : نفس المصدر ص ٢٣٧
- (١٣) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٦ ص ١٥ وما بعدها .
- (١٤) بوترو (إميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٩٦ وأيضا ص ٢٤٥
- (١٥) السهروردى البغدادي : عوارف المعارف ص ٢٣٠

- (١٦) المصدر السابق ص ١٣٢
- (١٧) عفيفي (الدكتور أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف ١٩٦٣ ص ٩٢
- (١٨) السهروردي : عوارف المعارف ص ١٥
- (١٩) المصدر السابق ص ٥٥ ، ٥٧ وانظر التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاهاذي طبعة مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٨٠ - ص ٣٤ وأيضا الرسالة القشيرية بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، والدكتور محمود بن الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٧٦ ج ٢ ص ٤٩٥
- (٢٠) المصدر السابق ص ٥٨
- (٢١) المصدر السابق ص ٢٣٥
- (٢٢) السلمى : طبقات الصوفية تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة الخانجي - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٦٩ ص ١٦٧ وأيضا انظر كشف المحجوب للهجويزي تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٧٥ ج ١ ص ٣٤٢ - ٣٤٣
- (٢٣) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ص ٢٣٥
- (٢٤) المصدر السابق ص ٢٧٦
- (٢٥) المصدر السابق ص ٢٧٦
- (٢٦) المصدر السابق ص ٢٧٦ وما بعدها .
- (٢٧) المصدر السابق ٢٧٦
- (٢٨) سورة الشمس الآية ٨٧
- (٢٩) السهروردي : عوارف المعارف ص ٢٧٦
- (٣٠) سورة الشمس الآية ٩ ، ١٠
- (٣١) السهروردي : عوارف المعارف ص ٢٧٦ وما بعدها .
- (٣٢) المصدر السابق ٢٧٦ .
- (٣٣) المصدر السابق ص ٢٧٦ - ٢٧٧
- (٣٤) المصدر السابق ص ٢٣٠
- (٣٥) المصدر السابق ص ٤٥٣
- (٣٦) المصدر السابق ص ١٢١ ، ٣٤ ، ٣٥٩
- (٣٧) الهجويزي : كشف المحجوب ج ٢ ص ٢٣٢
- (٣٨) السلمى : جوامع آداب الصوفية - تحقيق إيتان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس ١٩٧٦ ص ١٣٨
- (٣٩) السهروردي : عوارف المعارف ٥٤٠
- (٤٠) المصدر السابق ص ٤٥٢
- (٤١) السهروردي : عوارف المعارف ٥٤٠
- (٤٢) المصدر السابق ص ٤٥٢
- (٤٣) سورة الأعراف الآية ٧

- (٤٤) سورة الإسراء الآية ١٧
- (٤٥) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة - ص ٢٤٨ ، وأيضا الدكتور محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى أرسطو والمدارس المتأخرة - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦ - ص ٢٢١
- (٤٦) انظر فى هذا الصدد نقد الإمام ابن باديس لبعض الصوفية ممن لا يقررون مثل ما قرره السهروردى وذلك فى بحثنا السابق ص ٨١ - ٨٨
- (٤٧) السهروردى : عوارف المعارف ص ٤٥٢ وأيضا ص ٢٣٠
- (٤٨) انظر للدكتورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان - دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٧٦ ص ١١٠
- (٤٩) السهروردى : المصدر السابق ص ٣٨
- (٥٠) السهروردى : المصدر السابق ص ٣٢ ، ص ١٥
- (٥١) السهروردى : عوارف المعارف ص ٤٥٦
- (٥٢) السهروردى : المصدر السابق ص ٢٧٦
- (٥٣) السهروردى البندادى : عوارف المعارف ص ٢٦
- (٥٤) سورة البقرة الآية ٢٣٥
- (٥٥) انظر تحقيق الحديث فى صحيح مسلم - المجلد الثانى طبعة الحلبي - القاهرة من ص ١٥٧ - ١٥٨
- (٥٦) السهروردى البندادى : عوارف المعارف ص ٥٣١
- (٥٧) المصدر السابق ص ٥٣٢
- (٥٨) المصدر السابق نفس الصفحة .
- (٥٩) صبحى (الدكتور أحمد محمود) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩ ص ٢٦٩
- (٦٠) صبحى (الدكتور أحمد محمود) : المرجع السابق ص ٢٧٢
- (٦١) سورة القلم الآية ٤
- (٦٢) سورة الأحزاب الآية ٢١
- (٦٣) سورة الحشر الآية ٧
- (٦٤) السهروردى : عوارف المعارف ص ٤٧
- (٦٥) السهروردى : عوارف المعارف ص ٢٣٥
- (٦٦) الجزوية (ابن القيم) : مدارج السالكين ٠ دار التراث العربى الطبعة الأولى ١٩٨٢ ب ٢ ص ٢٢٨
- (٦٧) أمين (الدكتور عثمان) : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩ ص ٢٠١
- (٦٨) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية - دار ابن سينا للنشر - القاهرة . مواضع متفرقة .
- (٦٩) الجزوية (ابن القيم) : مدارج السالكين - دار التراث العربى الطبعة الأولى ١٩٨٢ ج ٢ ص ٢٢٨

ثبت بآهم المصادر والمراجع

- ١ - أمين (الدكتور عثمان) : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .
- ٢ - البغدادي (الخطيب) : الفقه والفقيه - تصحيح إسماعيل الأنصاري - مكتبة أنس بن مالك القاهرة ج ١ .
- ٣ - بوترو (إميل) : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣
- ٤ - التفازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٧٦ .
- ٥ - ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية - طبعة المطبعة السلفية القاهرة - الطبعة الثانية ١٣١٩ هـ .
- ٦ - أبو ريهان (الدكتور محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمنارس المتأخرة - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦
- ٧ - السلمي : طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة الخانجي القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩
- ٨ - السلمي : جوامع آداب الصوفية - تحقيق إيتان كولبرج - الجامعة العبرية القدس ١٩٧٦
- ٩ - السهروردي البغدادي : عوارف المعارف - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٢ م .
- ١٠ - صبحي (الدكتور أحمد محمود) : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - دار المعارف القاهرة - ١٩٦٩
- ١١ - الطويل (الدكتور توفيق) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٦
- ١٢ - الطويل (الدكتور توفيق) : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي - بحث منشور في الكتاب التذكري - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة ١٩٦٩ ص ١٥٥ وما بعدها .
- ١٣ - عبده (الأستاذ الإمام محمد) : رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٤ - عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية - تقديم الأستاذ الدكتور عاطف العراقي - دار سينا للنشر - القاهرة ١٩٨٧ .
- ١٥ - عفيفي (الدكتور أبو العلا) : التصوف والثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف القاهرة ١٩٦٣
- ١٦ - ابن القيم : مدارج السالكين - دار التراث العربي - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٢ ج ٢
- ١٧ - كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية - طبعة القاهرة - بدون تاريخ .
- ١٨ - الكلاباذي (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوي مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠
- ١٩ - المقرئ : نفع الطب تحقيق الدكتور إحسان عباس - دار صادر بيروت - ١٩٦٨ ج ٢
- ٢٠ - الهجویری : كشف المحجوب تحقيق الدكتورة إسماعيل قنديل - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٥ .

الأخلاق عند ابن سينا

د. إبراهيم صقر

تعد الأخلاق عند ابن سينا أحد فروع الحكمة العملية الأربع التي ذكرها في كتاب منطق المشرقين ، والتي تستقى أحكامها وكمالاتها من الشريعة الإسلامية^(١). فابن سينا كفيلسوف مسلم بدأ حياته بحفظ القرآن ، وأدرك ما فيه من قيم ومثل عليا ، ومادعا إليه من اتباع الفضيلة واجتناب الرذيلة والبعد عنها . وما أوصانا به الرسول - صلى الله عليه وسلم - من التخلق بالخلق الحسن « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »^(٢). لذلك لم يكن غريبا عليه أن يجعل من الشريعة الإسلامية مصدرا للحكمة العملية التي تعد الأخلاق أحد فروعها .

هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى أن الدين قد خاطب الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها ، وخاطب النفس الإنسانية دون البدن . قال تعالى : « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »^(٣) . « ونفس وماسواها فآلهما فجورها وتقوها »^(٤) « يا أيها النفس المطمئنة »^(٥) . « لا أقسم بيوم القيامة . ولا أقسم بالنفس اللوامة »^(٦) لذلك لم يكن غريبا أن يعلى ابن سينا من شأن النفس على البدن .

ومن هنا كان المنهج الأخلاقي قائما على تحليل النفس الإنسانية لمعرفة أخلاقها الحميدة وأخلاقها الذميمة ؛ مع الاشتغال بإحلال الأخلاق الحميدة محل الذميمة وذلك بتهذيب النفس بتعويدها الفضائل الأخلاقية على اختلافها يقول ابن سينا « فإن المعنى بنفسه ، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه ، فيكون قد وفى إنسانيته حفظها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية »^(٧).

فكل إنسان إذن مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة ، و هى بعينها يفعل بها الأفعال القبيحة والإنسان يواجه عملية الاختيار والانتقاء ، ليحصل بها على ما يلائم الطبع ويتعد بها عما ينفر عنه . والله قد منح الإنسان هذه الفطرة ليتمكن بها من تحقيق مصالحه وما فيه نفعه ودفع ما يضره ، وأعاناه على ذلك بأسباب ظاهرة وباطنة ، ومهد له الطريق ثم أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، لبيان ما غمض ، وتفصيل ما أجمل من الفطرة ، لأن كثيراً مما ينفع الإنسان أو يضره لا علم له بتفصيله ، إلا عن طريق الوحي والرسول .

فالله تعالى قد فطر عباده على معرفة كل حق ومجبة الخير ، وهذه الفطرة عامة فى كل من يخضع لله تعالى . وقد يحدث أن تفسد وتتحول عن الحق وتضل السبيل إلى معرفة الخير . فذلك وإن حدث فإنما يحدث لطارئ من خارج ذاتها ، لأن الفطرة التى فطر عليها الإنسان إنما هى فطرة حب النافع واجتناب الضار . يقول ابن سينا : « فإذا دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة التفات إلى جهة الحق وإعراض عن جهة الباطل ، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية » (٨) .

وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد إنها فريضة من عند الله ، وكان مع اعتقاد ذلك يلزم فى كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره ، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبى من عند الله وبارساله الله تعالى ، وواجب فى الحكمة الإلهية من عند الله تعالى ، فالنبى فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته ، وتكون الفائدة فى العبادات للعابدين فيما ينبغى منه فيهم السنة والشرعة التى هى أسباب وجودهم ورفيما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بركاتهم (٩) بحسب

ولذلك إذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق الجميلة حصل لنا باعتمادها الخلق الجميل ، وإذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق القبيحة ، حصل لنا باعتمادها الخلق القبيح . فالإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه ، ومتى صادفها أيضاً على خلق حاصل أن ينتقل بإرادة عن ذلك الخلق ، وذلك بالعادة .

والفعل الأخلاقى الذى يكتسب به الإنسان الخلق الجميل هو الوسط . والوسط هنا ليس الوسط الحسابى ، أى ليس وسطاً محدداً لا يتغير ، فالوسط وسط اعتبارى - يخضع كما يرى ابن سينا لبعض الظروف التى تجعل منه وسطاً متغيراً ، يختلف من شخص إلى آخر ، ومن بقعة إلى أخرى . يقول ابن سينا « المتوسط فى الأفعال إنما يقدر بحسب الحين وبحسب المكان وبحسب من منه يكون الفعل وبحسب مامن أجله يكون الفعل » (١٠) . فالطبيب مثلاً متى صادف البدن أميل إلى الحرارة أزال ذلك عنه بالبرودة ، وإذا وجده أميل إلى البرودة أزال ذلك عنه بالحرارة كذلك متى صادفنا أنفسنا قد مالت إلى الذى من جهة النقصان جذبناها إلى الذى من جهة الزيادة ، ومتى صادفناها قد مالت إلى التى من جهة الزيادة جذبناها إلى جهة النقصان ، إلى أن نوقفها على التوسط بحسب تحديدنا الوسط .

يقول ابن سينا : « ويجب أن يكون السان يسن أضافى الأخلاق والعادات سننا تدعو إلى العدالة التى هى الوساطة . والوساطة تطلب فى الأخلاق والعادات بجهتين : فأما مافيهما من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء النفس

خاصة واستفادتها الهيئة الاستعمارية . وأن يكون تخلصها من البدن تخلصاً نقياً ، وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية ، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل وأما الشجاعة فلبقاء المدينة^(١١) .

والتوسط عند ابن سينا هو مقتضى النفس الناطقة ، والإفراط والتفريط هما مقتضى القوى الحيوانية . وملكة التوسط هي التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقيع النفس المناطق على جبلتها مع إفادتها هيئة الاستعلاء والتنزه . فالمتوسط يسلب عنه الطرفان دائماً . فالإفراط والتفريط لا بد من تجنبهما معا ، وذلك لضررهما سواء لمصلحة الإنسان أو لمصلحة المدينة ، فالرذائل المنطوية تجتنب لضررها على المصالح الإنسانية ، والتفريطية لضررها في المدينة^(١٢) .

والنفس لها ثلاث قوى ، ولكل قوة من تلك القوى فضيلة خاصة بها ، هذه الفضيلة بدورها متشعبة إلى كثير من الفضائل التي هي كالأصناف لها . هذه الفضائل الثلاث الرئيسية هي : العفة والشجاعة والحكمة . والقوى النفسانية المختصة بكل واحدة من تلك الفضائل الثلاث ، هي على الترتيب : الشهوانية والغضب والتميزية ، أما العدالة فهي منسوبة إلى كل قوة من قوى الإنسان ، وإليها تعود تلك القوى مجموعة معا عند استكمال كل واحدة منها بفضيلتها وفروعها . يقول ابن سينا : « والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، وتجنب الرذائل التي يازاها . أما العفة فإلى الشهوانية والشجاعة إلى ، والحكمة إلى التميزية والعدالة إليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها وفروعها التي إما كالأصناف لها أو كالمركب منها »^(١٣) .

وبأخذ ابن سينا في بيان الفضائل التي يتركب منها الفضائل الثلاث الرئيسية ، مع بيان المقصود من كل فضيلة في عرض أخلاقي يبين فيه أثر تلك الفضائل على الفرد والجماعة . فالفرد لا ينعزل عن الجماعة ولا يبحث عن فضيلة خاصة به ، بقدر ما يسعى إلى مشاركة الآخرين من أهل جنسه . يقول ابن سينا : « فالسقاء والقناعة واجعان منسوبان إلى القوة الشهوانية . والصبر والحلم والكرم والعفو والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر راجعة ومنسوبة إلى القوة الغضبية والحكمة والبيان والفطنة وأصالة الرأي والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع راجع إلى القوى التميزية »^(١٤) .

هذه الفضائل هي الوسائط بين الرذائل ، فكل فضيلة هي الوسط بين رذلتين ، هما : الإفراط والتفريط . فالعفة وسط بين الشره وما أشبهه وبين خمود الشهوة . والسقاء بين السخيل والتبذير ، القناعة بين الحرص والاستهانة والشجاعة بين الجبن والتهور . والعدالة وسط بين الظلم والانظلام^(١٥) وليس على الإنسان إلا تحصيل هذه الفضائل المذكورة ، وتجنب الرذائل التي يازاء كل واحد منها . وهي ما عددها ابن سينا في نفس الرسالة ، جاعلاً الجهل من أعظم الرذائل والنقاىض المضادة للعلم الذي هو الفضيلة العظمى من فضائل القوة التميزية ، بل من الفضائل جميعها .

فالأخلاق عند ابن سينا تنسب إلى النفس ، كما يجوز أن تنسب إلى القوى البدنية ، وأن هناك من الأفعال لاتعرض للنفس بغير مشاركة البدن ، فالتخيل والشهوة والغضب وما يجرى هذا المجرى ، فإنها للنفس من جهة ماهي ذات بدن .

فالنفس الإنسانية جوهر واحد له نسبة وقياس إلى جنبتين : جنبه هي تحتة وجنبه هي فوقه وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينه تلك الجنبه . فهذه القوة العملية هي القوة التي لأجل العلاقة إلى الجنبه التي دونه وهو البدن ، وسياسته ، وأما القوة النظرية فهي القوة التي له لأجل العلاقة إلى الجنبه التي فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عليها^(١٦) .

فالنفس الإنسانية لها قوتين ولكل قوة منهما عقل . فالقوة الأولى للنفس الإنسانية، قوة تنسب إلى النظر ، فيقال عقل نظري . والقوة الثانية ، قوة تنسب إلى العمل ، فيقال عقل عملي . والأولى تنسب إلى الصدق والكذب والواجب والممكن ، والثانية للخير والشر والجميل والقبيح والمباح^(١٧) .

والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوة البدنية ، أما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه ولكن ليس دائما ، ومن كل وجه ، بل قد يستغنى بذاته . يقول ابن سينا : « فالنفس إذا قبلت على قهر القوى الدميعة الداعية إلى الجريرة بإفراطها والغباوة بتفريطها والتهور بثوراتها والجبن بفتورها والفجور بهيجانها والسل بخمودها ، فستخرجها إلى الحكمة والتجلد والعفة ، وبالجملة العدالة سمي فعلها سياسة وسميت بحسبه عقلا عمليا^(١٨) .

فالعقل العملي إذن قوة مدركة لأمر تتعلق بمصالح الأبدان في أحواله الجزئية وأفعاله الخاصة به ، وهي محركة له إلى ذلك على مقتضى رأى يجمع عليه ، ويتسلط العقل العملي على قوى البدن وانفعال القوى عنها تكون الأخلاق الحميدة المرضية ، أما إذا سيطرت عليه قوى البدن وتحكمت فيها ، كانت الأخلاق الرذيلة ، فالإنسان محتاج إذن إلى العقل العملي في حياته الخلقية ، والعقل العملي دائما في حاجة إلى القوى البدنية ، لكي يقوم بأفعاله من خلالها .

أما القوة العقلية - في بدء وجودها - تكون عارية عن صور المعقولات ، وهي بهذا الاعتبار تسمى عقلا هيولانيا . ثم بحصول صور المعقولات الأولية التي هي معان متحققة من غير قياس وتعلم واكتساب مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الشيء الواحد لا يوجد في مكانين في حالة واحدة . هذه القوة بهذا الاعتبار تسمى عقلا بالملكة . فالعقل بالملكة حالة أو هيئة للعقل بها يستطيع إحضار المعقولات متى شاء من غير افتقار إلى اكتساب . وهذه الهيئة ذاتها إذا كملت ونضجت أضحت عقلا بالفعل أما إذا كانت المعقولات حاصلة بالفعل للعقل ومشاهدة ومتمثلة فيه ، سمي بهذا الاعتبار عقلا مستفادا . يقول ابن سينا : « فاعتبر الآن وأنظر إلى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا ، وكيف يخدم بعضها بعضا ، فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل ، وهو الغاية القصوى ، ثم العقل بالفعل يخدم العقل بالملكة والعقل الهيولاني بمافيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة . ثم العقل العملي يخدم جميع هذه ، لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره . والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة^(١٩) .

فقوى العقل إذا يخدم بعضها بعضا ويرأس بعضها بعضا ، فالعقل المستفاد هو الرئيس إذ أنه يمثل أعلى سلطة فى مملكة العقل البشرى ، ولهذا فإن الكل يسهر على خدمته . ثم نجد بعد ذلك العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة ، ثم العقل بالملكة ويخدمه العقل الهيولانى . والعقل العملى يخدم العقل النظرى بقواه .

فالعقل المستفاد أقصى درجة يمكن أن يصل إليها العقل البشرى . وهناك تكون القوى الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله . وفى هذه الدرجة يكون عقل المرء كله بالفعل ليس فيه شيء بالقوة . هناك تكون كل الصور المعقولة حاضرة بالفعل ، ويطالعها بالفعل أى يعقلها ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . يقول ابن سينا . «العقل المستفاد هو المشتمل على صور جميع الموجودات كما هى ؛ احتمالا انفعاليا . فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذى ابتداء منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه » (٢٠) .

وإذا وصلت النفس إلى درجة العقل المستفاد ، فإنها يمكن أن تتصل بالعقل الفعال الذى يمنحها صور المعقولات فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يرتقى بنفسه إلى درجة العقل المستفاد، حيث تتقبل الأنوار الإلهية . فالانصال يعود بيننا وبينه إذا حصلنا على الملكة التى تهيأ لذلك ، ولم يكن ثمة عائق أو مانع من الانصال . يقول ابن سينا : « إن عدم حصول الكمالات ليس لأمر يرجع إلى المفيض للخيرات ، بل الأمر يرجع إلى قابليها ، وذلك يحقق الكلام المقرر ؛ من أنه ليس شيء من الكمالات بمبخول به من عند المبدأ لأول بل الكل حاصل موقوف على أن يصدف المستعد وجه قبوله إليها . وهو المعنى المشار إليه بالإشارة النبوية على قائلها الصلاة والسلام : « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات من رحمته : إلا فتعرضوا لها » . بيد أن نفحات اللطاف دائمة ، وإنما الخلل فى المستعد » (٢١) . فلا يتبقى للشاك أن يشك فى أمر هذا الانصال ، فما المنامات والاندترات إلا الدليل على هذا الانصال (٢٢) . أما عدم الانصال فليس معناه غياب هذا العقل بل معناه غيابه نحن عنه . إذا هو ليس فى غيب ويحضر بل هو حاضر بنفسه ، إنما نحن نغيب عنه بالإقبال على الأمور الحسنة الأخرى .

فالنفس الإنسانية خيرة بطبيعتها ، ولكنها وقعت فى شرك الغرائز والملكات البدنية وعليها أن تسعى إلى الخلاص من هذه الشهوات كى تصعد إلى عالمها الأعلى . ولن يستطيع أحد أن يمد لها يد المساعدة إذا لم تبدأ هى . فالنفس لن يخلصها من البدن شيء إلا الجد والمثابرة والإصرار على فك القيود الحسية المتمثلة فى البدن ، والرجوع إلى ذاتها ، حيث يشرق عليها فى هذه الحالة العقل الفعال ويمنحها صور المعقولات بقدر صفائها وتجردها عن البدن .

فبالإنسان عند ابن سينا إذن يستطيع أن يصعد إلى حيث تتقبل نفسه الأنوار الإلهية وعندئذ تحصل النفس الناطقة على كما لها الخاص بها ، وأن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائق فى الكل مبتدئا من مبدأ الكل سالكا إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحد به .

يقول ابن سينا : « ويلكم إخوان الحقيقة ، انسلخوا عن جلودكم » (٢٣) . « ويلكم إخوان الحقيقة لاعجب أن اجتنب ملك سوءاً وارتكبت بهيمة قبيحا بل العجب من البشر إذا استعصى على الشهوات وقد ضيع على استثمارها صورته أو بذل لها الطاعة وقد نور بالعقل جبلته » (٢٤) . فالتداعيات السينوية مملوءة بالتعجب من عدم قدرة الإنسان على التخلص من الشهوات والملذات وعدم قدرته على هزيمتها ؛ رغم ما يمتلك من عقل وإرادة ومكانة لم يحصل عليها أحد من المخلوقات .

والنفس لا يخصصها لذة واحدة ، بل لكل قوة من قوى النفس لذة وخير يخصصها ، وفي نفس الوقت أذى وشئ يخصصها . فلذة الشهوة وخيرها أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة . ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء . ولذة الحفاظ تذكر الأمور الموافقة الماضية وأذى كل واحد منها ما يضره ، وأن الجميع يشترك في أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافقة كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه بالفعل (٢٥) .

فإدراك الملائم إذن كمال للمدرك ، وحصول الكمال لذة ، ولذلك كان إدراك الملائم لذة ؛ وعلى العكس من ذلك ، فالألم إدراك لمناف وعدم حصول للكمال . ومعنى ذلك إذا تكيف الحس بكيفية ملائمة شعر باللذة ، وإذا تكيف بكيفية منافرة شعر بالألم وكما أن الشعور باللذة والألم عنصر مصاحب للإحساس الظاهر ، فهو أيضاً عنصر مصاحب للإحساس الباطن ، فإذا أدركت الحواس الباطنة مدركاتها وبلغت بذلك كما لها حصلت اللذة ، ثم أن لذة الحواس الباطنة أشد وأقوى من لذة الحواس الظاهرة (٢٦) واللذة العقلية أشد وأقوى من اللذة الحسية . يقول ابن سينا : « أن اللذة الباطنة مستعلية عن اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط ، بل وفي المعجم من الحيوانات . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية » (٢٧) .

ولا ينبغي لنا أن نفهم من موقف ابن سينا من اللذة الحسية على أنه يسعى إلى محاربة الشهوات واللذات الحسية ذاتها ، بقدر ما يسعى إلى محاربة الإنسان الساعي للشهوة والجاعل من تلك الشهوات غاية له في حياته ، واقفا عليها حياته وتفكيره وعقله ، لما لهذا المسلك من أثر على الفرد ومكانته في المجتمع ؛ فالإنسان إذا ما أصبح همه هو ذاته وشهواتها ولذاتها انعزل بذلك عن المجتمع ، وسعادة المجتمع لذلك كانت النداءات السينوية للإنسان بحفظه أحوال القربان والصدقات . وأن لا يترفع على ذلك ويستطيل عليهم بفضيلة ، بإعجاب جسمانية أو نفسانية ، وأن يذل ما يحوزه من أموال التي لأهل جنسه حاجة إليها ، وأن يرأف بمن يحل به مكروه أو ينزل إليه ألم وغير ذلك من نداءات سينوية .

فالشهوة المحسوسة ليست من الشرور التي يجب على الإنسان أن يتجنبها ولا ينقاد لها ، بل يجب التصرف فيها بالرأى الصحيح ، فالإنسان لا يستطيع أن يجعل همه الأكل والجماع فقط ، وهو في نفس الوقت لا يستطيع أن يتجنبها كلياً بأن لا يأكل ، وهذا هلاك له ، بل يسعى إلى الرأى الصحيح ، أى عدم الإفراط في الأكل أو الجماع ، وأن لا يكون له هدفاً في حياته إلا الأكل والشرب والجماع ، بل يوجه ذلك إلى ما خلقوا من أجله ، وما حلل الله للإنسان فيهما وتجنب ما حرم الله فيهما من إفراط .

فالإنسان الفاضل لا يتبع شهواته ولذاته كلها ، بل ينتقى منها ما هو موافق لأحكام العقل . ولذلك كانت اللذات العقلية السامية أكرم على النفس من الشهوات الخسيسة التي يحتقرها العاقل ويستخف بها الحكيم . وإذا كان الجاهل لا يدرك تلك اللذات العليا ، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة ؛ بل هي موجودة ولكنه لا يشعر بها . فنحن في عالم المادة المظلم يمتنعنا حجاب الحس والشهوة وانغماس بدننا في الرذائل من بلوغ المثل العليا التي نطلبها ونحن إليها ؛ ولكن إذا خلعنا ربة الشهوة والغضب من أعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة السامية فحينئذ نخيلنا منها خيالا طفيفاً خفيفاً (٢٨) .

فالنفوس الحسيسة لا تدرك إلا القريب ، ولا تبتهج إلا بالمحسوس ، ولا تتطلع إلى ما في الأمور العالية من اللذات الخالدة . أما النفوس السليمة التي هي على الفطرة إذا سمعت ذكراً روحانيا غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يقض ذلك بها إلى حيرة ودهش . فأجل سعيد بنفسه وأحسن مبتهج بذاته هو المبدع الأول ، ويتلو في مراتب السعادة الجواهر الروحانية التي تبتهج بذواتها وتتأمل ذات الألة ، فكلما كانت الجواهر قريبة من المبدع الأول ، كانت أكثر كمالاً وأشد عشقاً واشتياقاً ، وكلما بعدت عنه قلت سعادتها وخف كمالها . فكما تزداد حرارة الأجسام إذا كانت قريبة من منبع الحرارة ، كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقريبها من منبع الكمال ومصدر النور ، ثم يتلو مراتب العقول المفارقة مرتبة العشاق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق قد نالوا قسطاً من الكمال وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيون ثم يتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ، لاهى في المثل الأعلى ولاهى في الحضيض ، بل تارة تسمو ، وتارة أخرى تنحط من درجة إلى درجة ، ثم يتلو هذه المرتبة مرتبة أخرى هي في الحضيض الأسفل من المادة وهي مرتبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لامفاصل لرقابها المنكوسة ، وأصحاب هذه النفوس بدون شك أشقى المخلوقات وأكثرهم بؤساً وأسوأهم حالاً .

فسعادة الإنسان إذن في اتباع الفضيلة لا الشهوة ، وأن السعادة في هذه الدنيا فيها لا تكون إلا بالإعراض عن الدنيا وعدم التفكير في أوامها . فالنفوس قادرة بما فيها من الاستعداد والشوق أن تصل إلى شيء من السعادة في هذه الدنيا وذلك بالتأمل والتفكير في المبادئ الروحانية والاشتياق إلى الخلود . فالنفوس جميعاً على اختلاف أنواعها قادرة على إدراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت يقول ابن سينا : « ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً . وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة » (٢٩) .

فالإنسان في الدنيا إما سعيد أو شقى ، فكذلك في الآخرة فهو إما سعيد أو شقى ولكن الفرق بين الحالتين أنه في الدنيا يملك الاستعداد وتقع عليه المسؤولية في أن يحصل على السعادة أو الشقاوة أما في الآخرة فهو مثاب بالسعادة أو معاقب بالشقاوة . فهو إن غلبت قواه الحيوانية والطبيعية قوته النطقية تخير بعد الموت وشقى بعد البعث ، وإن نقصت قواه المزمومة وتجردت نفسه من الفكر الردي والعشق الدني وزين ذاته بحلية العقل وقلائد العلم وتخلق بالأخلاق المحمودة بقى لطيفاً منزهاً باقياً مثاباً سعيداً في آخرته مع أقاربه وعشيرته (٣٠) .

فالجوهر الشريف الإلهي إذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسماني فقد صعد إلى العالم الأعلى وصعد وعاد إلى ملكوته وقرب من بارئته وفاز بجوار رب العالمين وخالطته الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهه ونجا من أضداده (٣١) .

فالسعادة الأخروية هي تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده كامل اللذات ناظرا نظرا عقليا إلى ذات من له الملك الأعظم ، وإلى الروحانيين الذين يعبدونه وإلى العالم الأعلى وإلى وصول كما له إليه واللذة الجليلة ، والشقاوة الأخروية ضد ذلك فهي في البعد من العالم العقلي . فالثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذي تشوقه ، والعقاب تعريض النفس غير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها في ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها ، فالحكمة الإلهية تقتضي أن يبلغ كل شيء كما له الموجود في حده ، لا كمال يتجاوزه حده ، فإن هذا محال . وهذا الكمال مما تستطيع النفوس البشرية الوصول إليه بحسب طاقتها . وبذلك تنال سعادتها الدنيوية والأخروية .

تعقيب

ابن سينا كفيلسوف مسلم أقام أخلاقه على أساس الإيمان بالله على نحو ما ورد في القرآن الكريم وجعل التشبه بالله الغاية القصوى للإنسان . فكمال الأخلاق في التخلق بأخلاق الله ، لأن الذات الإلهية تجمع كل الكمالات القصوى (٣٢) . ومن هنا كان تفسير ابن سينا للذة إذ جعل الغاية منها التشبه بالله - فالشهوة مثلا لم يقصد منها مفرد اللذة بل التشبه بالله في استبقاء الأنواع وأفضلها النوع الإنساني فبعد أن كانت اللذة غاية يسعى إليها الإنسان لتحقيقها ، أصبحت من وسائله للوصول إلى غاية الغايات ، وهي التشبه بالله . وهكذا فلم تعد عائق أو حاجز يمنع سعى الإنسان إلى كماله ، كما أصبح الحديث عن القضاء عليها أو إزالتها وإبادتها واستئصالها خلوا من المعنى لما لها من فائدة فلا شيء يخلق عبثا .

ويؤكد الأستاذ الدكتور توفيق الطويل (٣٣) بأن السبب الكامن وراء عدم ترك ابن سينا علما أخلاقيا مستقلا مثله مثل غيره من العلوم التي تركها لنا هو أن الأخلاق متغلغلة في كل فروع المعرفة الإسلامية يؤكد هذا القرآن الكريم والحديث الشريف وتمكن لها الوصايا والنصائح والآداب العامة ، وتنغني بها الأسفار وتمتدحها القصص والأمثال كما أن تأثر ابن سينا بالفكر اليوناني وخلطة لأرائه الخلقية بالأبحاث الميتافيزيقية والفلسفية إلا أن ذلك لا ينهض دليلا على عدم أصالة فيلسوفنا (٣٤) .

هذا بالإضافة إلى أن نظرية الاتصال تتبرج لنظريته المعرفية ، فهي امتداد طبيعي لفكره الفلسفي وتتويج له ، فهي ليست دعوة للزهد أو الانسحاب من الحياة ، إنما هي دعوة لتبيين قدرة الإنسان على التأثير والفعل في عالمه هذا ولتبيين قدرته أيضا على كسب الجنة في الآخرة . فالإنسان يمتلك الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال وبواسطته بكل عالم الألوهية ، فهو حر في جعل هذا الاستعداد حقيقة فعلية أو في طمسه والاشتغال عنه (٣٥) .

فابن سينا لم يكن معجبا بالإنسان فحسب بل كان محبا له هذا الحب دفعه إلى العناية به وإلى هدايته إلى السعادة باعتبارها غاية الحياة . فلم يأل جهداً في أن يبين له طريقها ويزين له اتباعها . ذلك بأن من فاز بالسعادة في الدنيا تهيأت له في الآخرة أيضا واستدامت ومن كان حظها هنا الشقاوة فهو هنالك كذلك شقى .

مواش:

- (١) ابن سينا منطق المشرقين ص ١٥ .
- (٢) سنن أحمد بن حنبل جزء ٢ ص ٣٨١ .
- (٣) سورة الإسراء آية ٨٥ .
- (٤) سورة الشمس - آية ٧ ، ٨ .
- (٥) سورة الفجر - آية ٢٧ .
- (٦) سورة القيامة - آية ١ ، ٢ .
- (٧) ابن سينا ؛ رسالة في علم الأخلاق ، ص ١٥٢ .
- (٨) ابن سينا ؛ الشفاء - الإلهيات ج ٢ م ١٠ ف ٣ ص ٤٤٦ .
- (٩) ابن سينا ؛ النجاة ص ٣٤٣ .
- (١٠) ابن سينا ؛ رساله في علم الأخلاق ص ١٥٢ .
- (١١) ابن سينا الشفاء - الإلهيات ج ٢ م ١٠ ف ٥ ص ٤٥٥ .
- (١٢) نفس المصدر السابق ص ٤٥٥ .
- (١٣) ابن سينا ، رسالة في علم الأخلاق ص ١٥٢ .
- (١٤) نفس المصدر السابق ص ١٥٢ .
- (١٥) ابن سينا ؛ رسالة في العهد ص ١٥٤ .
- (١٦) ابن سينا ، الشفاء - النفس ص ٣٨ .
- (١٧) نفس المصدر السابق ص ١٨٥ .
- (١٨) ابن سينا ، الشفاء - النفس ص ١٨٥ .
- (١٩) نفس المصدر السابق ص ٤١ .
- (٢٠) ابن سينا ، الإشارات والنبهات ص ٦٢ .
- (٢١) ابن سينا ؛ رسالة في تفسير المعوذة الأولى .
- (٢٢) ابن سينا ؛ التعليقات ص ٩٥ .
- (٢٣) ابن سينا ؛ رسالة الطير ص ١١٥ .
- (٢٤) نفس المصدر السابق ص ١١٥ .
- (٢٥) ابن سينا الشفاء - الإلهيات ج ٢ م ١٠ ف ٧ ص ٤٢٣ ، ٤٢٤ .
- (٢٦) د. محمد عاطف العراقي ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٢٤٣ .

- ٣٤ -

- (٢٧) ابن سينا : الإشارات والتبهيّات ج ٢ ص ٧٦ .
- (٢٨) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات ج ٢ م ١٠ ف ٧ ص ٦٢٤ - ٤٢٧ .
- (٢٩) ابن سينا : العجاة ص ٣٣١ .
- (٣٠) ابن سينا رسالة الكشف عن ماهية الصلاة ص ٧ .
- (٣١) ابن سينا رسالة الخوف من الموت ص ٩ .
- (٣٢) د . توفيق الطويل الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ص ١٣٩ .
- (٣٣) نفس المصدر السابق ص ١٣٥ .
- (٣٤) د. أحمد صبحي الفلسفة الخلقية في الفكر الاسلامي ١٦ وانظر أيضا جولد تسيهر العقيدة والشريعة ترجمة د . محمد يوسف موسى ص ٩٤ ، ودي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص ١١٧ .
- (٣٥) د. زينب الخضيرى ابن سينا وقلامه ص ١٤٣ .

الاتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره

د. دولت عبد الرحيم إبراهيم

تحتل دراسة تاريخ العلوم عند العرب مكانة كبيرة فى المؤلفات التى تركها لنا المؤلفون العرب والمشرقون ، إذ أن هذه الدراسة تكشف لنا عن الجهد الكبير الذى قام به مفكرون عظماء أدوا دوراً هاماً فى صياغة تاريخ العلم العالمى ، ومن هؤلاء العلماء ابن البيطار الذى احتل مكانة كبيرة فى تاريخ العلوم عند العرب .

وأود فى هذه الدراسة أن أشير إلى حياته الفكرية وأهم مصادره العلمية التى استفاد منها مع إبراز خصائص أسلوبه العلمى وبيان آرائه العلمية ومدى إسهامه فى مجال علم النبات وعلم الصيدلة ، فمن المعروف أن دراسة علم النبات عند العرب قد ارتبطت باهتمامهم بمجال الصيدلة إذ يجمع بين العلمين الاهتمام بدراسة الأعشاب .

ولد ابن البيطار فى الربع الأخير من القرن السادس الهجرى - القرن الثانى عشر الميلادى (٥٩٤ هـ - ١١٩٧ م) وكان موطنه الأصلى مدينة مالقة وتوفى عام (٦٤٦ هـ - ١٢٤٩ م) .

لقد نال ابن البيطار شهرة واسعة واشتهر بإمام النباتين ومن علماء الأعشاب البارزين ولقد تعلم وتعلم على يد كثير من العلماء المتخصصين فى علم النبات والأعشاب . ومن أبرزهم أبو العباس أحمد بن بقرج المعروف بالنباتى أو بابن الرومية ، الذى كان يجمع النباتات من منطقة أشبيلية .

ولما بلغ ابن البيطار العشرين من عمره ، وكان كثير الترحال فرحل إلى شمال أفريقيا ومراكش والجزائر وتونس لدراسة النبات وعندما وصل إلى مصر كان على عرشها الملك الكامل الأيوبي الذى التحق بخدمته فعينه رئيساً على سائر العشابين ، ولما توفى الملك الكامل استبقاه فى خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذى كان يقيم فى دمشق ، وبدأ ابن البيطار فى دمشق يدرس النباتات فى الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً عشابياً^(١) .

ولاشك إن ابن البيطار قد استفاد من كل هذه الرحلات إذ تعد رحلاته مصدرا هاما من مصادر المعرفة عن النباتات والأعشاب التي اعتاد على دراستها فقد كان ابن البيطار مهتما بالاطلاع على التراث الفكرى العلمى الذى كان موجودا بمكتبات القاهرة ودمشق .

ويمكننا القول أن مصادر ابن البيطار قد تنوعت ما بين مصادر داخلية تتمثل فى المناخ العلمى الذى عاش فيه ورحلاته الخاصة الذى قام بها بالإضافة إلى مصادر خارجية تتمثل فى عامل الترجمة والاطلاع على كتب اليونانيين والاعاجم من غير العرب ، الأمر الذى ساعد عليه معرفته بعدد من اللغات مثل الفارسية واليونانية .

وقد أدى ذلك المناخ الفكرى الملائم الذى عاش فيه ابن البيطار إلى نبوغه العلمى ، الأمر الذى يبدو فى المؤلفات الهامة والعديدة التى تركها ومن أبرزها :

- كتاب الجامع فى الأدوية المفردة (مرتب حسب حروف الهجاء) .

- كتاب شرح أدوية كتاب ديسقوريدس .

- كتاب الأفعال الغريبة والخواص العجيبة .

- كتاب المغنى فى الأدوية المفردة .

- كتاب الإبانة والإعلام بها فى المنهاج من الخلل والأوهام .

- كتاب ميزان الطب .

ومن أبرز الأطباء اليونانيين تأثر بأرائهم العلمية ابن البيطار . ابقرات (HIPPOCRATES) فى القرن الخامس قبل الميلاد ويعتمد أساس العلاج الايقراطى على ثلاثة مبادئ هى : مبدأ الحيوية ومبدأ الاختلاط ، والمبدأ الطبيعى .

والمقصود بالمبدأ الحيوى ، أن هناك عنصرا خاصا غير مادى يحيا به الجسد وهو النفس وهو بمثابة نسيم عابر ينقرض بانقراض الجسد ، أما مبدأ الاختلاط فيقصد به ابقرات أن الأشياء مكونة من عناصر أربعة أساسية ، فالجسد الإنسانى مزيج متناسب من الدم والبلغم والصفراء فإذا امتزجت هذه العناصر امتزاجا محكما فى الكيفية والكمية ، وكان الامتزاج مناسبا تمتع الجسد بصحة جيدة وهو حالة الامتزاج ، ولكن إذا زاد أحد العناصر أو انفصل امتنع عن الامتزاج بالعناصر الأخرى حدثت الأمراض ، وأكثر الأمراض ناتجة عن زيادة البرودة أو الحرارة (٢) ، وفيما يتعلق بالمبدأ الطبيعى أى المحاكاة الطبيعية فى المعالجة ، فقد توصل ابقرات من خلال ملاحظته إلى حقيقة مؤداها أن هناك طبائع لا تتغير ذات صفات ثابتة ، ولكل مرض تطور طبيعى ونضوج محدود السير والمصير ، وهناك مبدأ بسيط واحد فى ذاته متعدد بمفعوله هو الطبيعة ، وهذا المبدأ يشرف على جميع الوظائف الحيوية ويقتاد . القوام الهامة للجسم وعلى الطبيب أن يساعد هذه الطبيعة لكى تقوم بعملها (٣) .

. ويتضح لنا نبوغ ابقراط وقدرته الفائقة فى الطب ، من توصله إلى حقيقة هامة يقرها علماء وأطباء اليوم ، وهى أن الجسم لديه جهاز مناعة ومقاومة طبيعية ضد الأمراض وأن بعض الأمراض يعالجها الجسم بذاته ، ويطلق ابقراط عليها اسم (القوة الطبيعية الشافية) ويشترط ابقراط على الطبيب أن يكون حذرا وألا يتسرع فى التدخل فى سير المرض خوفا من أن يحول دون عمل الطبيعة .

ويذهب ابقراط أن الجسم فى حالة ترابط وتماسك بين أعضائه وبعضها الآخر فى وظائفه فإذا مرض عضو أثر على سائر أعضاء الجسم كله ، ويرتبط ذلك بما أكده ابقراط فى آرائه .

ومن أبرز انجازات ابقراط اكتشافه علاج عدة أمراض من بينها مرض السل والتشنج النفسى والصرع والحميات المختلفة وقدم وصفا دقيقا له ، وأشار بدقة إلى العلامات التى تنذر باقتراب الموت وقد وصف بدقة فى كتاباته خمسة وأربعون حالة مرضية ، وخمسة وعشرون منها مصيرها الموت ، ولذلك ظل طب ابقراط وخاصة فى مجال الجراحة يعد مرجعا أساسيا إلى أواخر القرن الثامن عشر^(٤) كما أنه قد وضع قواعد هامة لأخلاق الطبيب فى مهنته وذلك من خلال قسمه المشهور الذى يعد رمزا للأخلاق الطبية الراقية وارتفاعها عن الاندماج فى الشبهات التجارية^(٥) .

وتتجلى عبقرية ابقراط العلمية فى المؤلفات التى تركها لنا التى من بينها كتاب الفصول وكتاب تقدمه المعرفة والغذاء ، والاختلاط ، والأمراض الحادة .

ولقد كان لهذه الملفات الابرقراطية أثرا عظيما على ابن البيطار لقد استفاد من المنهج العلمى الذى اتبعه ابقراط الذى يقوم على ممارسة الملاحظة والتجربة ، فضلا عن استفادته من ابقراط فى مجال علم تشريح وظائف الأعضاء .

ونظرا لأن ابن البيطار قد ركز اهتمامه على التراث اليونانى بشكل عام ، فإنه قد استفاد من الإسهامات التى قدمها (ديسقوريدس) (Dioscorides) فى القرن الأول بعد الميلاد الذى كان له مؤلفات هامة من بينها كتاب الحشائش الذى قام ابن البيطار بترجمته^(٦) ونقل منه الكثير فى كتابه الجامع للأدوية المفردة ، وعندما قام ابن البيطار بترجمة هذا الكتاب فإنه لم يكتف فقط بترجمته ونقل نصوصه ، ولكنه امتاز بعمق المعرفة والدقة حيث جمع المصادر الهامة لمادة البحث ولم يكتف بمصدر واحد فقط بل رجع إلى عدة مصادر عقد بعض المقارنات بين ديسقوريدس وجالينوس وعلماء العرب وقد كان حريصا على نقل أسماء النباتات بدقة وأضاف العديد من التعليقات على هوامش الكتاب (الحشائش) للزيادة فى الايضاح وتوصل إلى نتائج جديدة .

وينقسم كتاب الحشائش لديسقوريدس إلى خمس مقالات ركز فيها على ذكر أصناف الحيوانات وأصول وأنواع النباتات والحشائش والمعادن والأدوية التى تستخلص منها .

وإذا كان ابن البيطار قد استفاد من ابقراط وديسقوريدس فإنه أيضا قد استفاد من جالينوس GAIEN (عام ١٣١ قبل الميلاد) حيث تأثر بمؤلفاته الكثيرة من بينها كتابه الذى يتضمن أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفا وكتابه الاسطقسات وكتابه التشريح الكبير وكتابه حيلة البرء .

وكان جالينوس بدوره متأثراً بإبقراط ، وفسر معظم كتبه ، وقسم الأدوية إلى ثلاثة أقسام حسب احتوائها على الحار والبارد واليابس والرطب ، كما رأى أن الأدوية إذا كانت ذات فعل واحد سميت بسيطة ، والتي يكون لها فعل إضافي غير فعلها الأصلي ، سميت مركبة والقسم الثالث يشمل على الأدوية التي تفعل لها بميزة خاصة بل بكليتها مثل الأدوية المقيتة والمسهلات والسموم (٧) .

كان جالينوس يوجه إهتمامه إلى المنهج العلمي فقد شرح الآراء المختلفة التي تناولت القياس والتجربة والاستدلال فمثلاً على حد تعبيره لكن بعضهم قال أن التجربة وحدها تكفى فى ذلك وبعضهم رأى أن القياس يعين التجربة ذلك معونة ليست باليسيرة ، ويسمون من اقتصر على التجربة أصحاب التجربة وكذلك من استعمل القياس يسمون قياسين ، وهاتان الفرقتان أول فرق الطب : إحداهما تسلك فى معرفة الأشياء النافعة فى التماس الصحة طريق التجربة ، والأخرى تسلك فى معرفته ذلك طريق الاستدلال على الشيء الذى يحتاج إليه بالشيء الذى من أجله احتاج إليه (٨) .

كما كان جالينوس أول الأطباء الذين أجروا اختبارات للوقوف على طريقة عمل بعض الاعضاء مثل الكلى وصلة الجبل الشوكى بحركات الجسم ، والحساسية ، وطريقة عمل التنفس والنبض ، فأثبت علمياً أن الشرايين تحتوى على دم وتنقله (٩) .

ومن أبرز إنجازات جالينوس والتي تأثر بها ابن البيطار ، اهتمامه بإجراء التجارب وتحضير الأدوية ، فقد كان جالينوس يحضر الأدوية بنفسه وقد وصف ٤٧٣ وصفاً من مختلف المصادر نباتات وحيوانات ومعادن .

وإذا كان ابن البيطار قد استفاد من علماء اليونان ، فإنه أيضاً قد تأثر بعلمائنا العرب الذين قد تأثروا بدورهم بالعلم اليونانى ، ومن أبرز هؤلاء العلماء ، أبو حنيفة (١٠) الدينورى الذى كان من علماء اللغة المعروفين ، والذى وضع كتاباً فى النبات ، ولم يصف مثله فى اللغة العربية إذ يعد أول كتاب عربى ألف فى النبات وإن كان العرب قبله قد تكلموا عن النبات ، بدليل أنه نقل هو نفسه من كثير من العلماء الذين سبقوه فى هذا الميدان ، وإلا أن لم يضعوا كتاباً معروفاً متكاملًا فى ذلك . ويقول أبو حنيفة فى كتابه :

« لقد جمعت فيه كل ما كانت العرب تعرفه فى هذا العهد من نباتات ، وقد نهى أثناء الحديث عن كل نبات بذكر ما وصفه العرب من شعر ونثر ، جامعاً فيه بين ما قاله ورواه لغويوا العرب فى النباتات ، وما كتب من هذه النباتات لدى الأمم الأخرى » (١١) .

ونقل أبو حنيفة الدينورى عن أبى زيد الأنصارى (١٢) والأصمعى (١٣) وغيرهما من أئمة اللغة ، وكان يعتمد على مشاهد أنه فى وصف النبات ، ويعنى بوصف التفاصيل الدقيقة عن أعضائه وأجزائه ولكن اتجاهه كان لغوياً خالصاً ، إذا كان لا يتعرض إلى وصف التفاصيل الدقيقة التى تسهم الخصائص الطبية فيما يذكره من أسماء النباتات إلا فيما ندر . وبالرغم من أنه حاول الجمع بين أقوال اللغويين العرب وغيرهم من الأمم ، فإن بعض الباحثين العرب يرجحون أنه اعتمد فقط على المصادر العربية دون غيرها ، ولذلك كان عالماً عربياً فى مصادره

ورواياته ، وهو بهذا الاتجاه اللغوى البحث يختلف عن غيره من علماء العرب الآخرين الذين سلكوا فى مؤلفاتهم النباتية مسلكا طبيا .

ونجد أن ابن البيطار قد استفاد من أبى حنيفة الذى كان نباتيا لغويا بينما كان ابن البيطار عشابا وطيبيا نباتيا ، تحدث عن النبات وأوصافه ، أصله وساقه وورقه وزهره وثمره ، حتى لا يخلط بين نبات نافع وآخر ضار ، ثم يقف على ذلك بذكره ما يستخلص منه من عقار مفيد فى العلاج وكيف يؤخذ كدواء ، ومتى يؤخذ ، وكيف يعد وكيف يتم تعاطيه ومقدار الجرعة^(١٤) .

ومن عوامل تمييز ابن البيطار أنه كان عقلية موسوعية جمعت العديد من الثقافات . فإذا كان قد استفاد من العالم النباتى أبى العباس ومن العالم اللغوى الدينورى فإنه قد استفاد أيضا من العالم الطبيب ابن سينا الذى استقصى نسبة كبيرة من النباتات ، التى كانت معروفة فى عصره فأورد فى كتابه « القانون » طائفة كبيرة من النباتات الشجرية والعشبية والزهرية والعطرية الطحلبية ، وبين الاجناس المختلفة من النباتات والأنواع المختلفة من الجنس^(١٥) الواحد وذكر المتشابه وغير المتشابه ، وعنى بذكر مواطن النبات والتربة التى ينمو فيها إن كانت ملحة أو غير ملحة .

ويعتمد ابن سينا فى وصف النبات على مصدرين النبات فى حالته الطبيعية ، فيصف النبات غصنا طريا ، ويتكلم عن طوله وغلظه ، وذوقه وشوكه وورقه وثمره مما يتفق مع علم الشكل الحديث ، وثانيهما النبات فى حالته الجافة عن العطارين من أخشاب وقشور أو أزهار أو ثمار مما يتفق مع علم النبات الصيدلى ، وقد وصف ابن سينا على هذا النحو أربعمائة نبات من النباتات الطبية ، وهذا ما ذكره فى كتاب القانون فى الطب .

وقد خصص ابن سينا فى كتابه الشفاء بعض الأجزاء لدراسة النبات ، وذكر فيها كثيرا من الآراء والنظريات حول تولد النبات ، الذكر منه والأنثى وقال : إن النبات قد شارك الحيوان فى الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء وإن كان النبات لم يصل فى ذلك إلى مرتبة الحيوان ، لأن التصرف فى الغذاء وإن دل على الحياة حقا من جانب النبات إلا أنه يدل على الإدراك والإرادة التى انفرد بها الحيوان .

وتكلم ابن سينا عن الثمار والأشواك ، والنبات السيفى والساحل السبحنى ، والرملى والمائى والجبلى ، ولقد سبق ابن سينا عصره بأنه تحدث عن التطعيم بوسائله المختلفة ، ثم تعرض للحديث عن النباتات المستديمة الخضرة والتى تسقط أوراقها فى مواسم معينة .

وبينما نجد ابن سينا يهتم بدراسة النبات تناولا عاما من حيث أوصافه الدقيقة ، التى تميزه عن غيره ، وذكر مثابته ، نجد ابن البيطار يركز على دراسة الخصائص الطبية للنبات وفوائده فى العلاج ومداواة الأمراض ويوجه اهتمامه إلى تفضيل المزاي الطبية ، ويبدو ذلك واضحا فى مؤلفاته وليس معنى ذلك أن نتهم ابن سينا بالقصور فى أبحاثه الخاصة فى علم النبات أو أنه يفضل الخصائص الطبية بل كان يعطيها من الأهمية مثل ما يعطى وصفا للنبات ، ومن هنا تتضح دقة ابن سينا ، وإن لم يكن صيدليا كما كان ابن البيطار ، فابن سينا كان اهتمامه

فى مجال التأليف الطبى المنسق الذى يتناول الطب والصيدلة معا ، بينما كان ابن البيطار يهيمه مجال الصيدلة وحده (١٦) .

وانطلاقا من طبيعة الثقافة الموسوعية لابن البيطار فإنه قد تأثر أيضا بالشرىف الإدريسى الذى يعد عالما جغرافيا وعالما نباتيا ، فقد اشتهر كتاب (نزهة المشتاق فى اختراق الأفاق) وهو فى مجال علم الجغرافيا ، أما كتابه الثانى (الجامع لصفات أشتات النبات) وهو فى مجال النباتات والأعشاب الطبية ، ويذكر الإدريسى أنه فيما يتعلق بخواص النباتات ومنافعها قد اعتمد فى ذلك على أقوال الثقات من متقدمين ومتأخرين .

ونجد أن ابن البيطار متأثرا إلى حد كبير بالشرىف الإدريسى ونراه يسلك مسلكه من حيث تأليفه لكتاب الأدوية المفردة ، وأنه تقوم على أغراض جديدة تتميز بما حواه عن غيره من المؤلفات السابقة فى النباتات والأعشاب الطبية ويقول أنه تناول فيه الكلام عن صفات حديثة لم تذكر من قبل نجد هذا واضحا أيضا عند الشرىف الإدريسى إذ يجده يذكر الدوافع التى حملته على تأليف كتابه الجامع لصفات أشتات النبات (١٧) .

ونلاحظ أن الإدريسى قد جاء بجديد وأفكار مبتكرة ، فهو قد حرص على أن يتجنب ما جاء فى الكتب السابقة من خلط وتشويه وتقصير وأنه اتخذ مسلكا فريدا يهدف إلى التعريف بأسماء النباتات بلغاتها المختلفة من يونانية وفارسية ، وهندية وبربرية ، ولاتينية وترتيبها على حروف المعجم وهذا ما فعله ابن البيطار ، فقد سار على منهج الإدريسى فنقد المتقدمين على تقصيرهم ورسم لنفسه أهدافا ستة - وهذا ماسوف يتضح عند الحديث عن خصائص أسلوبه العلمى .

ويبدو لنا أن ابن البيطار قد جعل الشرىف الإدريسى مرجعا من أهم مراجعه ، أنه اقتبس ونقل عنه أكثر مما نقله عن كثير من المتقدمين من أطباء العرب الذين اهتموا بدراسة النبات ، ويتضح هذا من الأسلوب الذى اتبعه ابن البيطار فى عرض مواد كتابه فى النباتات والأعشاب والعقاقير الطبية إذ أنه يسير على نمط أسلوب الشرىف الإدريسى .

ولقد تأثر ابن البيطار بالغافقى النباتى المشهور فقد وصف الغافقى فى كتابه النباتات وصفا دقيقا فذكر أسماءها بالعربية واللاتينية والبربرية وبعد الغافقى من أعظم الصيدليين العرب أصالة ، وأرفع النباتين مكانة فى العصور الإسلامية ، ونجد أن ابن البيطار قد أخذ منه أجزاء غير قليلة من كتابه فى الأدوية المفردة (١٨) .

وكان ابن البيطار واسع الاطلاع والبحث فى مراجع النباتات حيث إنه تأثر أيضا بمؤلفات الكثيرين من علماء العرب من أمثال : الزهاوى وابن جزلة وأبو بكر الرازى وإسحاق بن عمران ابن زهرة ، وابن سميحون ، وثابت بن قرة ، وسيح بن حكيم وماسر جويه ، وابن العوام وغيرهم من علماء العرب الذين استفاد منهم ابن البيطار .

وبعد إيضاح المؤثرات المختلفة على فكر ابن البيطار فإنه من الملائم أن نشير إلى خصائص الأسلوب العلمى عند ابن البيطار . لقد اتبع ابن البيطار طريقة العلماء المتخصصين فى بحوثه الطبية ، التزم بأسلوب الكتابة الدقيقة

فى تأليفه لكتاب الجامع فى الأدوية المفردة بل أعد كتابه بطريقة الترتيب على حروف المعجم وذلك لكى يسهل على الطالب بطلبه من غير مشقة ولا عناء ولا تعب^(١٩) كما أنه التزم بالتبويب والتقسيم ، فقسم كتابه إلى أربعة أجزاء .

ويتسم الأسلوب العلمى عند ابن البيطار بالنزعة النقدية مع التزام الحياد والموضوعية والتزاهة العلمية وذلك يتضح لنا من خلال مناقشته لأراء السابقين عليه من العلماء والأطباء العشابين فلقد نقدهم فى عدة أمور . وكان نقده بناء فهو يرفض الأراء التى يثبت أن ناقلها أو قائلها قد انحرف عن سواء السبيل ومنهج العلماء السليم ، أو لأنها لم تثبت أمام مقاييسه العلمية التى يعتمد عليها وهو لا يكتفى برفضها بل أنه يتجاوز الرفض ، إلى توجيه النقد الشديد إلى الناقل أو القائل لأنه اقتلى على الحق^(٢٠) .

وإذا كان ابن البيطار قد استطاع أن يرسى قواعد المنهج النقدى فإنه أيضا قد وضع أسس المنهج العلمى وحددها فى أهداف ستة هى : - استيعاب القول فى الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام والاستمرار والمقصود بذلك جمع مادته العلمية الطبية الخاصة بالأدوية المفردة وعدم التكرار فى العبارات والجمل والدقة فى نقل الأسماء والأعشاب ونقلها بلغاتها المختلفة والأمانة العلمية عند النقل والتحقق من صحة الأدوية والاعتماد على الملاحظة والمشاهدة والاختبار وإجراء التجارب اللازمة للأدوية التى استعان بها فى علاجه للأمراض ووصف الاعشاب والنباتات كما إنه قام بتحضير الأدوية واستخدام النسبة والكمية فى إعداد الكميات اللازمة للعلاج وحذر من الإفراط فى أخذ العلاج أو الابتعاد عن أخذ الكمية المحددة .

ومن خلال المقارنة بين طريقة ابن البيطار والطريقة التى يسير عليها العلماء المحدثون نجد أنه توجد جوانب مشتركة بين ابن البيطار والعلماء الذين اعتمدوا على المنهج التجريبى الذى يقوم على الملاحظة ، ويمكن أن نستدل على معنى الملاحظة من خلال مؤلفات ابن البيطار بالقول أن الملاحظة عنده تعنى التوجه الحسى والعقلى المقصود إلى ظاهرة من الظواهر للكشف عن حقيقتها ومعرفة علتها وليس الوقوف أمامها دون تحليل علمى لها . وقد ذكرها ابن البيطار بلفظ المشاهدة .

واستخدم ابن البيطار التجربة وكان يطلق عليها اسم الاختبار فقد قام بممارستها عند اختياره للأعشاب والنباتات لكى يستخرج منها العقاقير اللازمة لعلاج الأمراض ، وكانت التجربة عنده مرتبطة بالغرض الذى يعد أبرز صور الإبداع العلمى وذلك بتحقيق شروط الإبداع التى تكشف عن التماثل فى المختلف والوحدة فى المتنوع عندما يعتمد الباحث على ربط مسار الوقائع فى خط متصل . (فالغرض بذلك هو أكثر صور التعبير عن المشكلة العلمية خصوباً وإنتاجاً فهو بذلك تخمين وحدث يتضمن ظرفاً لم يبرهن^(٢١) عليه بعد فى الوقائع المتاحة ولكنه جدير بالاستكشاف) .

وتعتبر الفروض العلمية من أهم خطوات التفكير العلمى لأن ملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها لن يكون ذا قيمة ، إلا إذا تدخل الباحث مفسراً لما لاحظته أو جربه ، مفترضاً وجود علاقات معينة تكفى لفهم سلوك الظاهرة المعنية والتعرف على أسباب ونتائج حدوثها وعلى الباحث أن يمتحن فرضه العلمى ليثبت صدقه^(٢٢) .

ولقد أدرك ابن البيطار أهمية الغرض ودوره الهام واعتبره عنصرا هاما من عناصر المنهج التجريبي حيث إنه له دورا حيويا فى مجال البحث العلمى ومعرفة تركيب الأدوية والعقاقير وكيفية استخلاصها من النباتات والأعشاب والوصول إلى التحقق منها وكيفية صحتها وأهميتها لعلاج الأمراض .

ولايضاح أهمية الافكار التى قدمها ابن البيطار والتى تركزت بشكل أساسى فى مجال الصيدلة فإنه من المهم تقديم تعريف علمى موجز لمفهوم الصيدلة لكى يتبين مدى الإسهام العلمى الذى قدمه ابن البيطار.

وإن المقصود بالصيدلة ، أنها فن علمى يبحث فى أصول الأدوية سواء أكانت نباتية أم حيوانية أم معدنية من حيث تركيبها وتحضيرها ومعرفة خواصها الكيميائية والطبيعية وتأثيرها الطبى وكيفية استخلاص الأدوية المركبة منها (٢٣) .

وكانت الصيدلة فى أول أمرها متصلة اتصالا وثيقا بالطب حيث كان الطبيب يحضر بنفسه الأدوية التى يصفها لمرضاه ثم أخذت شيئا فشيئا تنفصل عنه (٢٤) والصيدلى هو الشخص الذى يجمع الأعشاب النافعة للتطبيق .

ولقد ذكر ابن البيطار فى كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية أنه توخى أن يذكر للأدوية المفردة ماهيتها وقواها ومنافعها ومضارها وإصلاح ضررها والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبخها والبدل منها عند عدم وجودها (٢٥) .

ونود بعد الحديث عن خصائص أسلوبه العلمى ، أن نشير إلى أبرز آرائه العلمية لكى يتبين لنا مدى التزامه بتطبيق المنهج الذى قال به فقد كان ابن البيطار ذا عقل يميل إلى التجربة ويؤمن بالمشاهدة والملاحظة .

لقد وصف ابن البيطار النباتات والأعشاب من خلال ملاحظته لها من حيث أوصافها وخصائصها ومنافعها الطبية والدوائية .

وتمثل رحلته عنصرا هاما من عناصر الملاحظة وطريقة ملائمتها للمنهج التجريبي إذ أنه كان يلاحظ بنفسه النباتات ويتدرج إلى درجة أعلى وأكثر فاعلية من الملاحظة والمشاهدة وذلك حين يلجأ إلى التجربة وأن يجمع بين المشاهدة الحسية والتجربة العملية.

ويتضح ذلك من خلال قوله : فما صح عندى بالمشاهدة والنظر ، وثبت لدى بالخبر لا الخبر (٢٦) ، ما كان مخالفا فى القوى والكيفية ، والمشاهدة الحسية فى المنفعة والماهية للصواب والتحقيق أو أن ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطريق نبذته ظهريا ، وهجرته مليا ، وقلت لناقله أو قائله : لقد جئت شيئا فريا ، ولم أجاب فى ذلك قديما لسيفه ، ولا محدثا اعتمد غيرى على صدقه (٢٧) .

ويؤكد ابن البيطار على أهمية التجربة ويقصد من التجربة ما ثبت صحته ويتحقق من صدقه من خلال ملاحظة النباتات وامتحان خواصها وتصنيفها ومتابعة أحوال النباتات ورصد مراحل تطورها ثم القيام بعد ذلك

بتدوين وتسجيل أسماء الأدوية ويكتب الاسم مضبوطا بالشكل والنقط فهو يتوخى الدقة والحرص فى إقامة التجارب والاختبارات للنباتات .

ويبين لنا ابن البيطار منافع الأدوية وأهميتها لعلاج الأمراض ويحدد القدر المناسب منها ويحذر من الإفراط فى استخدامها لأنه قد يؤدى إلى الضرر بالإنسان ، كما يبحث ابن البيطار عن البديل للدواء الأصلي إذا كان غير متوفر ، فليس من الضرر من الاستعانة بغيره إذا لم يتيسر الحصول عليه^(٢٨) .

ومن خلال الملاحظة والملاحظة التى اعتمد عليها ابن البيطار ، نجده قد تمكن من الحديث عن مئات من النباتات والحيوانات وعشرات المعادن التى تتخذ منها العقاقير ، كما نتحدث عن كثير من الدهون مثل دهن الورد ، ودهن النرجس ، وكثير من الأطيان (جمع طين) مثل الطين الأرمنى ، والطين النيسابورى ، والطين الكرمى ، ولكل فوائده واستعمالاته^(٢٩) .

ونتحدث ابن البيطار عن نبات الأفيون ويقول عنه «لبن الخشخاش الأسود» ولا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسبوط ، فإنه منها يستخرج ، ومنها يحمل إلى سائر البلدان^(٣٠) .

وعرض ابن البيطار أوصاف لنباتات كثيرة من بينها نبات لوسن فقد قدم وصفا دقيقا لها لأنها نبات ذو ساق واحد ، وله ورق مستدير وله فى أصول الورق ثمر فى شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ينبت فى مواضع جبلية وأماكن وعرة .

ويمكن القول بأن ابن البيطار قد أضاف إلى دراسته الشاملة لعلم النبات ، اهتماما من جانبه بدراسة علم الحيوان .

لقد اهتم بعلم الحيوان وتناول بالدراسة عدد غير قليل من الحيوانات التى يتخذ منها العقاقير ، أو يتضح بالتداوى بها على نحو من الأنحاء^(٣١) . يتكلم عن ابن عرس ، وأشار إلى صنف من الطير وهو أرنب برى وأرنب مجرى ، وهو حيوان بحرى صغير ، وعرض الكثير من الحيوانات مستخدما التشريح والوصف والملاحظة وإجراء الاختبارات لاستخلاص الأدوية وكيفية العلاج بها^(٣٢) .

كذلك نجده تناول بالوصف والشرح عددا من المعادن والأحجار التى يمكن الاستفادة منها فى استخراج الأدوية فنذكر الأبار وهو الرصاص الأسود ويقول زعم بعضهم أنه إذا أحرق سمى كذلك ، وذكر كثيرا من المعادن التى يستعان بها فى الأدوية^(٣٣) .

ويمكن أخيرا القول بأن ابن البيطار قد أضاف الجديد فى بحوثه الطبية التى تتعلق بالصيدلة ، لقد تمثل ذلك فى الأدوية والعقاقير الحديثة التى ابتكرها اعتمادا على تجاربه الخاصة ، والتى تبلغ زهاء أربعمائة عقار^(٣٤) أيضا فيما نقله من غيره بعد أن وضعه موضع الاختبار والفحص ، بالإضافة إلى قدرته على التعبير عن المواد الطبية بلغة مألوفة ، إذ يبدو ذلك فى تعليقات ابن البيطار نفسه على ما ينقله عن غيره .

وهكذا تبين لنا الدور الكبير الذى قام به ابن البيطار فى مجال تاريخ العلم العربى وكيف كان ملتزما بمنهج علمى دقيق على أساسه قال بمجموعة من الآراء العلمية الخاصة بمجال الأعشاب ومجال الصيدلة .

الهوامش

- (١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٣٢ وأيضاً معجم أعلام الفكر الإنسانى ج ١ . دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول نقلها ثابت الفندى .
- (٢) جورج سارتون تاريخ العلم ، الترجمة العربية ج ٢ القاهرة ١٩٥٢ ص ١٦٢ وأيضاً جورج قنوتى تاريخ الصيدلة والعقاقير الطبية ص ٧٧
- (٣) المرجع السابق ص ٧٨
- (٤) المرجع السابق ص ٧٨
- (٥) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ج ١ ص ٢٥
- (٦) جورج قنوتى : تاريخ الصيدلة ص ٥٨
- (٧) المرجع السابق ص ١١٣
- (٨) جالينوس كتاب فرق الطب للمتعلمين ص ١٣
- (٩) جورج قنوتى : تاريخ الصيدلة ص ١١٣
- (١٠) أبو حنيفة هو أحمد بن داود حنيفة الدينورى ويقول ويكلمان هو أحمد بن داود توفى سنة ٢٨١ هـ وقد نسب إلى دينور فى العراق المعجمى على بعد عشرين فرسخاً من مدينة حمدان / انظر على الجمبلاطى ، ابن البيطار الأندلسى أعظم صيدلى فى الإسلام ص ١٩٢ .
- (١١) المرجع السابق ص ١٩٢ .
- (١٢) أبو زيد الأنصارى هو أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصارى من تلاميذ أبى عمرو بن العلاء ، والمفضل الصينى الكوفى وكان شديد العناية بجمع اللغات واللهجات ، ولما ولى المهدي الخلافة استقدمه مع كثير من العلماء إلى بغداد / وتوفى وقد قارب المائة ٢١٤ هـ وقبل سنة ٢٦٥ هـ انظر على الجمبلاطى ص ١٩٢ .
- (١٣) الأصمعى هو أبو سعيد عبد الله بن قريب الباعلى من تلاميذ أبى عمرو بن العلاء ، وتوفى سنة ٢١٦ هـ .
- (١٤) د . عبد الحليم منتصر : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية وأيضاً على الجمبلاطى ص ٢٠٠
- (١٥) المرجع السابق ص ٢٠٠
- (١٦) المرجع السابق ص ٢٠٤
- (١٧) المرجع السابق ص ٢٠٤
- (١٨) المرجع السابق ص ١٩٢

- (١٩) ابن البيطار : الجامع فى الأدوية المفردة ص ٣
(٢٠) المصدر السابق ص ٤
(٢١) صلاح قنصوه : فلسفة العلم ص ١٩١ ، ١٩٢
(٢٢) أحمد فؤاد باشا : فلسفة العلوم بنظرة اسلامية ص ١٢١
(٢٣) العدد الأول من نشرة جمعية الصيدلة المصرية ص ٢٥
(٢٤) جورج قنواى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم ص ١٠ ، ص ١١
(٢٥) محمد كامل حسين : موجز فى تاريخ الطب ص ٢٧٠
(٢٦) ابن البيطار : الجامع فى الأدوية المفردة ص ٤
(٢٧) المصدر السابق ص ٤
(٢٨) المصدر السابق ص ٥
(٢٩) المصدر السابق ص ٤
(٣٠) المصدر السابق ص ٣
(٣١) المصدر السابق ص ٣
(٣٢) المصدر السابق ص ٤
(٣٣) المصدر السابق ص ٤
(٣٤) جورج قنواى تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط ص ١٦٩

المصادر والمراجع

- ابن البيطار : الجامع فى الأدوية المفردة : القاهرة سنة ١٢٩١ م .
تفسير كتاب ديسقوريدس : تحقيق حلمى عبد الواحد أبو خضرة : القاهرة .
ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء القاهرة .
ابن جلدجل : طبقات الأطباء والحكماء تحقيق فؤاد السيد - القاهرة سنة ١٩٥٥
ابن خلكان : وفيات الأعيان / القاهرة .
ابن القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء / القاهرة سنة ١٩٠٣
إبراهيم المسلم : إطلالة على علوم الأوائل / الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٩٠
أحمد عيسى : تاريخ النبات عند العرب سنة ١٩٤٤
البيرونى : كتاب الصيدلة فى الطب تحقيق محمد سعيد / باكستان سنة ١٩٨٣
اليهقى : تاريخ الحكماء فى الإسلام ، دمشق ١٩٤٦

ابقراط : كتاب العلامات .

- الغافقى : منتخب كتاب جامع المفردات تحقيق ماكس مايرهوف ، جورجى صبحى ، مصر .
- جالينوس : كتاب فى فرق الطب للمتعلمين / ترجمة زيد بن حنين بن إسحق العبادى - تحقيق محمد سليم سالم ١٩٧٨ .
- الاسطقسات : على رأى ابقراط تحقيق سليم سالم ١٩٨٧ .
- جورج سارتون : تاريخ العلم : الترجمة العربية ج ٢ سنة ١٩٥٧ .
- د . جورج قناتى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والوسيط دار المعارف بمصر ١٩٥٩ .
- د . عامر النجار : فى تاريخ الطب فى الدولة الإسلامية ، دار المعارف ط ٢ مصر .
- د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه وتأليفه ، القاهرة .
- محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب .
- د . عبد الحليم منتصر : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية .
- على عبد الله الدفاع : إسهام علماء العرب فى علم النبات / القاهرة .
- على الجمبلاطى : أبو الفتح التوانسى : ابن البيطار الأندلسى أعظم صيدلى فى الإسلام / مكتبة الأنجلو المصرية / القاهرة .
- د . محمد كامل حسين : الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب / ليبيا ج ١ تصدير إبراهيم مذكور معجم أعلام الفكر الإنسانى ج ١ تصدير .
- دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول نقلها محمد ثابت الفندى .

القسم الرابع

ملاحق

ملحق رقم (١) مذكرة لترشيحه لجائزة الدولة التقديرية .

ملحق رقم (٢) جلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية .

- كلمة الافتتاح للدكتور / إبراهيم مذكور ؛ رئيس المجمع .

- كلمة الأستاذ / بدر الدين أبوغازي ؛ في استقبال العضو الجديد .

- كلمة الدكتور / توفيق الطويل .

ملحق رقم (١)

مذكرة بترشيح الدكتور توفيق الطويل لجائزة الدولة التقديرية لعام ١٩٨٤ م

قصر مجلس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة في جلسته المنعقدة صباح يوم الاثنين ١٤ نوفمبر ١٩٨٣ ترشيح الأستاذ الدكتور/ محمد توفيق الطويل ؛ بالإجماع لنيل جائزة الدولة التقديرية لعام ١٩٨٤ - والدكتور الطويل حالياً :

- ١- أستاذ فلسفة غير متفرغ بكلية الآداب بجامعة القاهرة
- ٢- عضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة - وداخل المجمع هو :
(أ) مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بمجمع اللغة العربية .
(ب) عضو لجنة ألفاظ الحضارة بمجمع اللغة العربية .
- ٣- عضو شعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام بالمجالس القومية المتخصصة .
- ٤ - وكان مقررًا للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة إلى عام ١٩٨٢ والدكتور الطويل جاوز السبعين من عمره ، وقضى من حياته نيفاً وأربعين عاماً في تدريس الفلسفة بفروعها المختلفة في الجامعات المصرية (القاهرة والاسكندرية وعين شمس) وبالجامعات العربية (معاراً من جامعة القاهرة إلى الجامعة الليبية) (من فبراير ١٩٦٠ إلى يونيو ١٩٦٢) وإلى جامعة الكويت معاراً (ثم متعاقداً بعد المعاش) (من سبتمبر ١٩٦٨ إلى يونيو ١٩٧٤) - ثم استدعته جامعات عربية أخرى أستاذاً زائراً بها (كجامعة بغداد لمدة شهر وجامعة البصرة لمدة نصف شهر) - (خلال شهرى فبراير ومارس ١٩٦٧) - واستدعته جامعة قطر بالدوحة

أستاذاً زائراً بها مرتين متتاليتين (عام ١٩٧٧ لمدة شهرين - وعام ١٩٧٨ لمدة شهرين) وألقى الكثير من المحاضرات العامة والندوات في كل هذه الجامعات .

وقد شارك في مؤتمرات منها في العالم العربي : مؤتمر التعليم الجامعي في بنغازي بليبيا عام ١٩٦١ وكانت الجامعة العربية هي التي قامت بتنظيمه ، وكان الدكتور الطويل مندوباً فيه عن الجامعة الليبية - حين كان أستاذاً بها - كما دعت الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٦٧ للاشتراك في مؤتمر عن الفكر العربي في مائة العام الأخيرة ، وقدم بحثاً سهبا تحت عنوان : الفكر الديني الإسلامي في مائة العام الأخيرة ، وقد نشرته الجامعة الأمريكية في بيروت ، وأعيد نشره في القاهرة .

والدكتور الطويل - إلى جانب هذا - أديب ومحاضر ممتاز ، يكتب العربية الفصحى ويتكلمها بطلاقة تخلو من الأخطاء الشائعة اليوم بين جمهرة المثقفين في العالم العربي كله ، كان الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق - الشيخ الأسبق للجامع الأزهر - أستاذاً في الفلسفة الإسلامية والتصوف في آداب القاهرة ، وقد كتب مقدمة كتابه عن الأحلام في الفكر الإسلامي فقال فيها :

«الأستاذ توفيق الطويل أعرفه منذ كان طالبا بجامعة فؤاد (القاهرة) ممتازا بوداعته وعقله وحيائه ، يرى ساكن الأوصال خافت الصوت عاكفا على الدرس ، فإذا كتب كان أديبا ، وإذا تكلم كان خطيبا ، وكان يعده للتأثير الخطابي صوت خللاب ، وسمت جذاب ، وذكاء وثاب ... » (وبعد أن أصبح مدرسا بالجامعة قال عنه) .

ولا يزال صاحبنا حيا ذكيا رزينا ، لكنه .. ليس خطيبا همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر ، لكنه باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظواهرها ، وأوائلها وأواخرها هو يعتمد على العقل صرفا ، ويريد أن يؤثر في عقول الناس لا في قلوبهم ، أدركت هذا المعنى حين قرأت مؤلفات الأستاذ الطويل ومنها مؤلفات تتصل بالتصوف والمتصوفة ... » .

والدكتور الطويل ينشر بين الحين والحين مقالات عن مشكلاتنا الاجتماعية في الصحف والمجلات المصرية والعربية ، وفي مطلع عهده بالتدريس في جامعة القاهرة أنشأ جمعية للمحاضرات والمناظرات شارك في نشاطها كبار المفكرين والأدباء من عباس العقاد وعبد الرحمن الراعي وأحمد أمين وتوفيق دياب وأنطون الجميل وإبراهيم مذكور والأنسة مي وسلامة موسى واسماعيل مظهر وإبراهيم ناجي وإبراهيم سلامة وغيرهم من أئمة الفكر والأدب في مصر .

التدرج الوظيفي بالجامعة :

عين معيدا بآداب القاهرة في ١٩٣٩/٢/١ ومدرسا بآداب الاسكندرية في ١٩٤٢/١٠/١ وأستاذا مساعدا (ب) في ١٩٤٩/٨/١٣ وأستاذا مساعدا (أ) بآداب القاهرة في ١٩٥٩/١/٩ وأستاذا لكرسى علم الأخلاق بآداب القاهرة في ١٩٦٢/٤/٥ - وكان أستاذاً ورئيس قسم الدراسات الفلسفية والنفسية بآداب القاهرة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٨ حين أعير أستاذاً إلى جامعة الكويت - وكان وكيلا لكلية آداب القاهرة من يناير ١٩٦٤

من نشاطه العلمى ايضا :

قبل انتخابه وتعيينه عضوا بالمجمع اللغوى كان خبيرا للفلسفة فى هذا المجمع فأسهم فى إعداد المعجم الفلسفى وإخراجه ومراجعته وتنقيحه - كما ورد فى مقدمته ، وقد صدر عام ١٩٧٩ - وكان عضوا فى لجنة الفلسفة والاجتماع فى المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية فشارك فى إعداد ومراجعة الجزء الأول من معجم أعلام الفلسفة - فلما ألغيت وزارة الثقافة عين مقررًا للجنة الفلسفة والاجتماع فى المجلس الأعلى للثقافة وهو يشرف الآن على إعداد الجزء الثانى من أعلام الفلسفة والاجتماع - وشارك مع هذا فى ترقية الكثيرين من أعضاء هيئات التدريس بأقسام الفلسفة بالجامعات .

المؤهلات الدراسية :

ليسانس الآداب فى الفلسفة - يونيو ١٩٣٤

ماجستير بدرجة الشرف - يناير ١٩٣٩

دكتوراه مع مرتبة الشرف الممتازة - أبريل ١٩٤٣

الإنتاج العلمى :

(١) تأليف :

- ١ - أسس الفلسفة : تناول بحوث الفلسفة الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم العليا .
- ٢ - فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها - عرض ومناقشة لكبرى المذاهب الأخلاقية فى العصور القديمة والوسطى الأوربية والوسطى الإسلامية والحديثة والمعاصرة .
- ٣ - مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - وبيان فروعه المختلفة .
- ٤ - الفلسفة فى مسارها التاريخى - مع أهم خصائصها ومميزاتها فى كل عصر .
- ٥ - مسائل فلسفية (بالاشتراك) .
- ٦ - مشكلات فلسفية (بالاشتراك) .
- ٧ - جون ستورتل مل (فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى) .
- ٨ - قصة النزاع بين الدين والفلسفة - أبان أن النزاع كان بين المتزمتين من رجال الكنيسة والفلاسفة - وليس بين الدين والفلسفة أو العلم نزاع .
- ٩ - قصة الاضطهاد الدينى - وبيان استدلاله من الدين . أى دين .
- ١٠ - قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة - قصة تاريخية ووجه العظة فى أمرها .

- ١١ - العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - بيان كنوز الفكر الإسلامى العلمى وأصالته منذ مطلع العصر العباسى .
- ١٢ - الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة .
- ١٣ - التصوف فى مصر فى العصر العثمانى .
- ١٤ - الشعرانى إمام التصوف فى عصره - سلسلة أعلام الإسلام .
- ١٥ - الأحلام فى الفكر الإسلامى - دراسة مقارنة .
- ١٦ - التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام - من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية .

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

- ١٧ - الفلسفة والالهيات فى كتاب تراث الاسلام The Legacy of islam للمستشرق الفريد جيوم ؛ رئيس مدرسة الدراسات العربية بجامعة لندن .
- ١٨ - علم الغيب فى العالم القديم Cicero's Divination
- ١٩ - من تاريخ علم الأخلاق لمؤلفه هنرى سد جويك ؛ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج .
- ٢٠ - أفلاطون والأكاديمية فى كتاب تاريخ العلم ج ٣ لمؤرخ العلم جورج سارتون .
- ٢١ - الدين والتاريخ والفلسفة (فصل) لمؤلفة كليمانت وب .
- ٢٢ - تحقيق بالاشتراك : المخلوق ج ٨ والتوليد ج ٩ من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار .

(ج) بحوث مطولة ومسهبه :

- ٢٣ - مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة - فى مجلة أساتذة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية .
- ٢٤ - العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق - مجلة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة .
- ٢٥ - فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى - فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة بمناسبة مرور ٨٠٠ سنة على مولد ابن عربى) .
- ٢٦ - خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين .
- ٢٧ - لقطات علمية من تاريخ الطب العربى .
- ٢٨ - القيم العليا فى فلسفة الأخلاق .
- (والبحوث الثلاثة الاخيرة نشرت فى عالم الفكر التى تصدرها وزارة الإعلام بالكويت) .

٢٩ - مشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوماً - بحث نوقش في ندوة نظمها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

٣٠ - الترجمة ونقل الثقافات الدخيلة إلى تراثنا العربي الإسلامي في عصر الإسلام الذهبي - بحث نوقش في شعبة الثقافة بالمجلس القومي للثقافة والفنون والآداب والإعلام .

مدى تأثير الدكتور الطويل في الثقافة العربية :

كان مرد تأثيره في الثقافة العربية إلى خدماته للجامعات العربية ، بالتدريس فيها من ناحية وتدعيمه لقسمي الفلسفة في الجامعة الليبية وجامعة الكويت في المراحل الأولى لنشأتها ، واتصاله بالجامعات العربية التي استدعته أستاذا زائرا - كجامعات بغداد والبصرة وقطر - وعن طريق اتصاله بالمؤتمرات وفي مقدمتها مؤتمر الجامعة الأمريكية في بيروت ومؤتمر الجامعة العربية في بنغازي - وعن طريق كتاباته في المجلات العربية ، وعن طريق تلاميذه ، الموزعين في العالم العربي ، والذين شارك في التدريس لهم في الدراسات العليا ، ومنح الكثيرين منهم درجات الماجستير والدكتوراه ، فكان منهم اليوم أساتذة ورؤساء أقسام الفلسفة ، بل كان منهم وزراء كما هو الحال في وزارتي الثقافة والتعليم في ليبيا منذ ثورة الفاتح ، وفي الجزائر منذ استقلالها عام ١٩٦١ - كما يبدو تأثيره عن طريق مؤلفاته التي شاع الكثير منها في أرجاء العالم العربي وتقرر بعضها في بعض الجامعات العربية . ومن أجل هذا كله يرشحه مجلس قسم الفلسفة بالإجماع لنيل جائزة الدولة التقديرية لعام ١٩٨٤

ملحق رقم (٢)

جلسة استقبال
العضو الجديد الدكتور توفيق الطويل
بمجمع اللغة العربية بالقاهرة

١ - كلمة الافتتاح

للدكتور إبراهيم مذكور - رئيس المجمع

سيداتى سادتى :

لقد عرفت الزميل توفيق الطويل منذ أربعين سنة أو يزيد فى يوم أن لقيته بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٣٧ م .

وأشهدكم أن توفيق الطويل الذى عرفته فى ذلك التاريخ هو نفسه توفيق الطويل الذى نستقبله اليوم : أدب جم ، تواضع تام ، تفكير واضح ، روية ، وخلق سمح ، ألف الصمت ، لا يتكلم إلا بحساب وقدر .

توفيق الطويل الذى لقيته فى ذلك التاريخ حين كنا نعد لبسط الدراسات العقلية فى المدارس الثانوية ، وكان ذلك على أثر تقرير لراحل كريم هو المرحوم نجيب الهلالي . وأعتقد أن هذا التقرير يعد من الخطوات الأولى الجادة فى تطوير التعليم العام ، والنهوض به ، وقد شاء الجامعيون حينذاك أن يعدوا العدة لتطبيق هذا التقرير وهذا الإصلاح ، وكان توفيق الطويل من الرعيل الأول الذى اضطلع بهذا العبء لكى يقدم الفكر الفلسفى للشباب فى أسلوب مقبول ولغة سهلة ، كان يحسن العطاء وهو صناعته فى مصر وخارجها .

أعطى فى مصر وفى البلاد العربية ، درس ، وحاضر ، وكتب ، وألف ولم يقف عطاؤه عند الجامعات ، بل كان له عطاء قديم فى مجمعنا هذا . فهو عضو فى لجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية ، وأنا على يقين من أنه سيتابع العطاء ، ولا أدل على ذلك من أنه يوم أن فكرنا فى إخراج جهود لجنة الفلسفة بإصدار معجم فلسفى ، كان توفيق الطويل هو الذى أشرف على هذا الإخراج ، اضطلع به مع زميل آخر من أبناء هذا المجمع هو الأستاذ سعيد زايد .

هذا هو توفيق الطويل فى تلك الصورة المختصرة التى حرصت على أن أستقبله بها .

٢ - كلمة الأستاذ بدر الدين أبو غازي في استقبال الدكتور توفيق الطويل

سيدي الرئيس

السادة الزملاء

سيداتي وسادتي :

من أعز الأيام على مجمعنا ، ومن أرسخها في تقاليدنا « يوم الاستقبال » ، فهو يوم لقاء المجمعين بزميل جديد يستبشرون الخير بمقدمه ، ويعقدون على انضمامه إليهم الأمل والرجاء .

ولقد أنابنى المجمع في استقبال العضو الجديد الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، وهو شرف أعتر به ، ومهمة أرجو أن أوفق في أدائها .

واستقبالة اليوم يذكرني باستقبال سلفه الصالح ، من أصحاب الفلسفة وروادها في مصر ، هؤلاء الذين شرف المجمع بوجودهم ، وحظى بالمجد من أثارهم .

استقبل المجمع عند إنشائه الأستاذ الدكتور / منصور فهمي ، أحد أساتذة الزميل الجديد الأستاذ الدكتور / توفيق الطويل ، وظل منصور فهمي ، عضوا بالمجمع وكاتبا لسره حتى اختاره الله إلى جواره .

ثم استقبل المجمع معلم الجيل ، ورائد التعريف بالفلسفة اليونانية ، الأستاذ أحمد لطفى السيد ، الذى اختير عضوا بالمجمع سنة أربعين ، وكان رئيسه الثانى منذ العام الخامس والأربعين حتى رحل عن عالمنا .

واستقبل المجمع مع معلم الجيل الشيخ الجليل الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، الذى سعد المجمع بعضويته فى السنوات السبع الأخيرة من حياته ، وهو شيخ زميلنا الجديد وقدوته ومثله الأعلى .

وفى سنة ست وأربعين كان رئيس مجمعنا الأستاذ الجليل الدكتور / إبراهيم مذكور ، أحد العشرة الطيبة الذين استقبلهم المجمع ولا يزال يعتز برياسته له .

وظل المجمع يترقب استقبال فيلسوف جديد حتى ضم إلى عضويته الأستاذ الدكتور / عثمان أمين ، الذى سعدنا بزمالته حيناً .

وإن استقبلنا للأستاذ الدكتور / توفيق الطويل ، ليضيف علينا سعادة خاصة ، إذ نحظى بعضو جديد من رجال الفلسفة .

ومن حظ هذا المجمع أن يكون أعضاؤه من الفلاسفة أهل لغة ، ورجال أدب وأن يكونوا جميعاً من الموقفين بين التخصص العلمى وبين المشاركة فى حياة مجتمعهم .

كذلك كان شأنهم ، وكذلك أيضاً شأن زميلنا الجديد ، فهو خير خلف لسلفه من الأساتذة العظام الذين تواردوا على هذا المجمع ،

تخرج الدكتور توفيق الطويل ، فى كلية الآداب سنة أربع وثلاثين من هذا القرن ، حين كانت الأزمة الاقتصادية آخذة بخناق مصر ، والأزمة السياسية ضاربة الأطناب ، ف دستور الأمة معطل ، ونظام الحكم رجعى ، والاحتلال البريطانى متوغل فى البلاد بقوة .

وكانت مجالات العمل تضيق بخريجى الجامعة ، وأمل المستقبل تكتنفه غيوم .

وإذا كان هذا هو شأن الجامعيين فى تلك الحقبة ، فما بال أصحاب الفلسفة ؟ .

كان على الصحاب أن يتفرقوا وينتسروا فى الأرض سعياً وراء الرزق فى ظروف شاقة ، ولكنهم يحملون - رغم هذه الظروف - بشارة الأمل ، فهم يكتبون ويخطبون ، ويتخذون من أعلام العصر رواداً ، من بينهم من اتبع طه حسين ، وفيهم من اتخذ طلعت حرب ، قدوة ، أما أصحاب الفلسفة فقد جعلوا من شيخهم مصطفى عبد الرزاق ، إماماً يقتفون أثره ويترسمون خطاه ومن هؤلاء زميلنا الجديد .

ولقد شارك توفيق الطويل ، فى الحركة الوطنية فى الثلاثينات خطيباً وكاتباً ، وحمل مع زملاء له فكرة الدعوة إلى التحرر الاقتصادى من سيطرة رأس المال الأجنبى على مقدرات مصر ، واتخذوا لدعوتهم اسماً مبشراً بالأمل والرجاء « عيد الوطن الاقتصادى » واستطاع توفيق الطويل ، وهو من نعرف وثوقاً وتمكناً أن يتفوق على الظروف والأوضاع المحيطة به ، وأن يدخل الجامعة من أبوابها متميزاً منذ صدر عهده بالتدريس فى جامعة القاهرة ، ثم فى جامعة الاسكندرية ومرة أخرى فى جامعة القاهرة .

ولم يقنع فى تلك المرحلة الباكرة بالجانب العلمى المتخصص ، بل كان الجانب الاجتماعى والثقافى شاغلاً له ، فأنشأ جمعية للمحاضرات والمناظرات اشترك فى نشاطها من كبار المفكرين والأدباء الأساتذة : عباس العقاد ، وأحمد أمين ، وإبراهيم مدكور ، والآنسة مى ، وعبد الرحمن الراعى ، وأنطون الجميل ، وإسماعيل مظهر ، وتوفيق دياب ، وإبراهيم سلامة ، وإبراهيم ناجى .

وهكذا أدخل فى محيط الجامعة نشاطاً فكرياً وثقافياً عاماً ، أسهم كبار المفكرين مع الأساتذة والطلاب .

وظل توفيق الطويل ، قواماً على رسالته الجامعية ، وامتد أثره وفضله إلى جامعات عربية أخرى ، فاختارته الجامعة الليبية أستاذاً بها سنة ستين ، ثم استقر به المقام أستاذاً بجامعة الكويت لست سنوات بين سنتى ثمان

وستين وأربع وسبعين ، ودعته جامعات البصرة . وبنغازي ، وقطر ، أستاذاً زائراً تقديراً لمكانته العلمية ، فترك إلى جانب أثره العلمي أثراً عاماً بمحاضراته الثقافية .

ولقد ظل الجمع بين الخاص والعام من سمات توفيق الطويل ومن الخصائص التي تميز بها ، فهو نموذج الأستاذ الجامعي الذي يدرك ما للجامعة من رسالة في المجتمع إلى جانب رسالتها العلمية الخالصة ، وهو يستجمع خبرته وتجاربه ويقدمها خالصة للمؤتمرات والجمع والمجالس العليا للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ثم للمجلس الأعلى للثقافة مقرراً للجنة الفلسفة والادب .

ولقد حرص الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، على ألا يقصر جهده على التدريس والمحاضرة والمشاركة في الحياة العامة بل توفر كذلك على التأليف والترجمة .

ولعل طبيعة توفيق الطويل ، وخصائص نفسه ومثله هي التي حفظته من مرض أصاب الجامعات ، فجذب من أساتذتها من جذب إلى بريق المناصب في مواقع أخرى غير علمية ففسدت الجامعة وخسر البعض أنفسهم . أما توفيق الطويل ، فظل بعيداً عن مواقع السلطان قريباً من العلم في مظانه ، وبهذا أعطانا هذا الصرح الكبير من مؤلفاته .

ويكفي أن نتأمل ثبت إنتاجه العلمي لتبين فضل هذا العالم الجليل .

صحب هذا الإنتاج حياته الحافلة ، فأصدر في البدء كتاب « الأحلام في الفكر الإسلامي » بتقديم من أستاذه مصطفى عبد الرازق ، الذي صورته أصدق تصوير في عباراته التالية :

« الأستاذ توفيق الطويل باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظواهرها وأوائلها وأواخرها ، هو يعتمد على (العقل) صرفاً ، ويريد أن يؤثر في عقول الناس لا في قلوبهم ، أدركت هذا المعنى حين قرأت مؤلفات الأستاذ الطويل ومنها مؤلفات تتصل بالتصوف والمتصوفة ، والتصوف علم القلوب ، وأدرك هذا المعنى حين نقرأ من جديد هذه الرسالة - الأحلام - وقد قرأتها من قبل ، وناقشت صاحبها ، وسجلت شهادتي له بالنجاح الممتاز في تأليفها ، وفي عرضها على مجلس الامتحان ، وما ازداد إلا رضا عن هذه الرسالة وإعجاباً بمجهود المؤلف في إعدادها أولاً ، ثم فيما أدخل عليها بعد ذلك من تعديل وتكميل ، دلالة على التسامي إلى الكمال والبعد عن الفتنة بعلمه والغرور ، وكلما ازداد علم العالم ازداد تواضعه ، وكلما ازداد تواضعه ازداد علماً » .

هذه هي رؤية الشيخ الجليل لتلميذه وهي رؤية صدق وتقدير ومودة .

ولقد شغل توفيق الطويل ، بعد بتراث الفلسفي العربي ، فأحال فيه النظر وأصدر كتابه «النبو بالغيب عند مفكرى الإسلام » وكتابى « الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة » ، و « الشعرانى أمام التصو » عصره .

كما ترجم فصل الفلسفة والإلهيات فى كتاب تراث الإسلام ، وشارك فى تحقيق كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار ، وأعد بحثاً مطولاً مسهباً عن فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى . ولأستاذ الدكتور / توفيق الطويل مؤلفات قيمة أخرى منها .

* مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق .

* قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

* مسائل فلسفية .. ومشكلات فلسفية .

* قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة .

* التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى .

* الفلسفة فى مسارها التاريخى .

* جون ستوارت مل .

* قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام .

على أن للزميل الجديد اهتماماً آخر بتراث العلم عند العرب ، أولاه جانباً ملحوظاً من بحوثه ودراساته كما صدر له فى مجلة «عالم الفكر» الكويتية بحثان كبيران فى حجمهما وقيمتيهما :

الأول : عن خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين .

والثانى : لقطات علمية فى تاريخ الطب العربى .

على أنى بعد هذا التطواف أتوقف قليلاً عند مؤلفيه العظميين :

- أسس الفلسفة ، الذى صدر منه حتى الآن سبع طبعات .

- وفلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها ، وقد بلغت طبعاته أربعاً .

وأنى لأعجب ، كيف استطاع الأستاذ الدكتور توفيق الطويل أن يوفق هذا التوفيق بين رسالته أستاذاً ومدعماً لأقسام الفلسفة والدراسات الفلسفية فى الجامعات العربية ، وبين إنتاجه العلمى الغزير الذى يتطلب تفرغاً وجهداً وعناء .

أىكون مرجع هذا ، إلى جانب فضائله وصفاته وخلوص نفسه للعلم ، ما أتيح له من خلوة علمية حين هاجر من مصر إلى الجامعات العربية الأخرى ؟ أم يكون مرجعه ما توافر له من حياة كريمة كفلت له أسباب الاستقرار ؟ كما تتبى عبارات إهداء كتابه « أسس الفلسفة » إلى زوجته الفاضلة وما وهبته من جهد ، وقدمته من عون هيا له أسباب الصفاء العقلى ، وأتاح له التوفر على العلم .

إن مؤلفي الأستاذ الدكتور توفيق الطويل عن أسس الفلسفة ، وفلسفة الأخلاق من شوامخ المؤلفات في تاريخ الدراسات الفلسفية بمصر ، وهما يدلان على خصائص فكره ونفسه ومنهجه . ففيهما ما يتميز به من توفيق بين الماضي والحاضر ، من عقلانية في الحكم على الأشياء ، ومن مثالية أخلاقية رفيعة ، كما أنهما ينبئان عن جهد في البحث عن حقائق الأشياء وجلالها بعبارات ناصعة ، ورؤية واضحة ، ونزاهة في الحكم ، ودقة في التفكير .

يقف المؤلف موقفاً حكيماً بين دعاة هدم ماضى التفكير الفلسفي ، وأنصار التثبيت بالقديم فيقول :

« الأدنى إلى منطق العقل أن نقول مع « ليون روبان » : إن إغفال ماضى التفكير ميسور في العلم مستحيل في الفلسفة ، وليس هذا هو الحال في تاريخ الفلسفة .

فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف في تجدد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع في المعرفة ، والمشكلات التي أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية وستظل باقية دوماً ، لم تغير موضوعاتها وإن طعمها البحث بعناصر جديدة .

« أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء الفاني من المحاولات التي قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذي أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، هذا الماضى يشبع رغبة الطامع في التوسع في المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه يكون جزءاً منها ، ومن ثم يرضى أعظم مطالب الفكر وأشملها .

على هذا النحو يوفق توفيق الطويل بين ماضى الفلسفة وحاضرها ، وعلى هذا النهج يمضي في مؤلفه الكبير بابا إثر باب ، معرّفاً بالفلسفة مجالاً ومنهجاً ، وشارحاً للمذاهب والنظريات الفلسفية ، فيعالج مشكلة الوجود ، ويجلو لنا نظرية المعرفة ، ويفرد باباً للقيم العليا ، ثم يلقي ضوءاً على قيم الحق والخير والجمال . ومع اهتمامه بدراسات الفلسفات الغربية ، فإنه يتحرى كذلك وضع حكمة الشرق القديم وتراث العرب الزاهر فسي مكان مرموق من تاريخ الفكر البشري .

أما كتابه فلسفة الأخلاق فيضم أظهر ما عرفته فلسفة الأخلاق ، عبر تاريخها الطويل من قيم إنسانية رفيعة ، وهو يرمى بكتابه إلى هدف أبعد من الدراسة العلمية المحردة ، إذ يشير في إهدائه إلى ابنه حسام ومنى ، وأنه قد طاب له أن يهدي الكتاب إليهما عسى أن يجدا في بطون صفحاته مثلاً إنسانياً رفيعاً يشبع العقل ، ويستهوئ القلب ، وتكون له الصدارة في توجيه الحياة ، ذلك لأن توفيق الطويل يستشعر القلق من طغيان الحياة المادية في عصرنا الحاضر على مدلول المثل العليا ، ومكانها الذي ينبغي أن تحتله من حياة الناس .

وكأنى بالمؤلف يخاطب الجيل كله متخذاً ابنه عنواناً لهذا الخطاب .

ولقد مضى المؤلف في عرض فلسفة الأخلاق عند القدماء من مؤسس الفلسفة الخلقية في الغرب سقراطاً حتى فلسفة الأخلاق عند المحدثين ، ويحرص المؤلف أن يفرد باباً لفلسفة الأخلاق في التفكير العربي .

الإسلام الذهبي . ثم يختم كتابه مؤكداً أن الخلاف بين الفلاسفة في شأن القيم الأخلاقية ، إنما كان في تفسيرها وتحليلها ، ومنهج بحثها لدراسة مضمونها ، وبعد هذا الخلاف يلتقى جميع فلاسفة الأخلاق فوق أرض واحدة ، وتحت راية واحدة ، تقديراً للقيم الأخلاقية واستغراقاً في إكبارها ، حتى الذين ظن البعض خطأ أنهم يمثلون النزعة اللا أخلاقية في فلسفة الأخلاق ، كانوا في الحقيقة يهدمون قيماً بدت لهم هزيلة بالية عسى أن تأخذ مكانها قيم أصح وأسلم .

ويعود المؤلف في ختام الخاتمة فيقول :

« ما أصدق أن يقال : إن الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد ، لأنه - من بين سائر الكائنات - هو وحده الذي يمكن أن يضيق بواقعه ، ويتطلع جاداً واعياً إلى ما ينبغي أن تكون عليه حياته ، وهو وحده الذي يخطط لمستقبله ، وبذلك كان من الحق أن يقال : إن الإنسان لا يكون إنساناً ، مميزاً من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء » .

تنبيه مؤلفات الأستاذ توفيق الطويل بأن له إلى جانب غرامه بالفلسفة غراماً آخر في اللغة تدل عليه عباراته ، وعنايته بأن يضم إلى كتابيه معجماً في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل التي تناولها .

لقد استنزف زميلنا الجديد في إعداد مؤلفاته جهداً كبيراً ، ولكن المؤلفين في مصر يعترضون فكرهم ويجودون علينا بروائعهم ولا يلقون عن جهدهم إلا الصمت .

لقد قرأت عن مؤلفات الدكتور توفيق الطويل صفحات كاملة من التقييم والتقدير في جريدة النهار البيروتية ، وغيرها من الجرائد التي تصدر في البلاد العربية ، ولكنني لم أقع على تعليق واحد عن هذه المؤلفات في صحفنا بمصر .

رحم الله زماناً كانت الصحيفة المصرية فيه منبر الرأي والفكر ، وملتقى قصائد الشعراء وأدب الكتاب وفكر المفكرين .

لقد طغى الإعلان والخبر على الصحيفة ، ولم يدع للفكر إلا أعمدة تختنق بين صفحات الإعلان التجارية . وليت المجلات الثقافية بقيت لنا لتسد هذا الفراغ ...

لقد كان لنا منذ سنوات مجلة « المجلة » و « الفكر المعاصر » و « الكتاب العربي » ومجلات كانت تربطنا بتيارات الثقافة وبالجديد من عطاء الفكر ، ولكنها احتجبت فجأة ولم نستعض عنها بالبديل .

أيها الزميل العزيز :

وإذ أختتم كلمات الترحيب بك تتدافع إلى الذكريات والخواطر ، واستحضر زماناً بعيداً كنا نلجأ فيه ونستمع إلى أحاديثك في مجلس خاص فتعجب بوضاءة فكرك ، ورجاحة ذهنك ، وهدوء نفسك ، وكما كان لهذه الأحاديث من وقع في نفوسنا يردّها إلى طمأنينة ، ويسبغ السكينة ويفتح لها أبواب الأمل .

واليوم ، إذ أستقبلك ، أراك كما كنت فى هذا الزمن البعيد ، وقور السميت ، سمح الملامح ، مستضيفاً بالحكمة والمثل .. فىك من شباب الفكر وحيويته ما يلوح وكأنه على مر السنين يزيد .

لقد اتخذت لنفسك من عطائك ونضج عقلك وذكاء قلبك مكانة فى حياتنا الفكرية .

وأحسب أن المجمعين ، إذ يستقبلونك اليوم ، يستبشرون الخير بمقدمك إلى مكانك بينهم لتضم جهدك إلى جدهم وتسعى سعيهم الجاد النبيل .

وأنت أهل لهذا الجهد وذلك السعى ...

وفقلك الله وأثابك عن عطائك العظيم

٣ - كلمة الدكتور توفيق الطويل

سيادة الرئيس :

سيداتي .. سادتي .

كان أملا بعيد المنال أن أنضم إليكم . وأن أمثل بين يديكم في مجمع الخالدين ، وكانت مفاجأة سارة أن أعلم بهذا النبأ على غير توقع ، فكان فضلا غامرا من أئمة العربية ، وقادة الفكر والأدب أن يروني خليقا بثقتهم وحسن تقديرهم ، جزاهم الله خيرا ، ووقفتني إلى أن أكون أهلا لثقتكم الغالية .

لكن تبعات هذا الاختيار ينوء بحملها الصفوة الممتازة من العلماء ، فكيف لمثلي - مع عجزى وقصورى - أن يقوم بعبء هذه التبعة ؟ ولكنى أعاهدكم أن أبذل أقصى الجهد في الإسهام معكم في تحقيق الرسالة الكريمة التي أخذتم أنفسكم بتحقيقها ، عسى أن أكون عضوا جديرا بشرف الانتساب إلى المجمع الموقر . حالفكم التوفيق لقاء ماتبدلون من جهد في خدمة لغة القرآن الكريم ، ولكم الجزاء الأوفى .

وإني لأتوجه بالشكر في هذه الفرصة الطيبة إلى الأستاذ الدكتور رئيس المجمع ، وإلى السيد الأستاذ بدر الدين أبو غازي للتقدمة الطيبة التي قدماني بها إلى حضراتكم ، وشاء فضلهما أن يضيفا على من الشاء المستطاب ما أراني غير أهل له ، وأراهما أجدر به مني ، جزاهما الله كل خير .

وبعد :

فإن لغتنا العربية قديمة ضاربة في القدم ، يحرسها ويمكن لها القرآن الكريم والمشتغلون بدراساته ، وهي تجمع بين الناطقين بها في شتى بقاع العالم العربي وخارجه ، تذكرنا بترائنا وقوميتنا ، وتحملنا على أن نولى وجوهنا شطر مستقبل واحد ، إنها تصل بين ماضينا وحاضرنا ، وتهيئ لمستقبلنا ، فنغضب لشرفنا ونثار لعزتنا .

وقد أثبت استقراء تاريخ الفكر منذ نحو ثلاثة عشر قرنا من الزمان أنها لغة علم وفن وفلسفة وحضارة ، يقول الدوميلي Aldo Mielei أكبر المستشرقين الذين أرخوا العلم العربي - طبيعيا ورياضيا ، يقول :

« إن منتصف القرن الثامن للميلاد كان نقطة تحول فكرى بالغ الأهمية في تاريخ العقل البشري ، ففي ذلك التاريخ نشأ حكم بنى العباس في المشرق العربي ، وبدأ حكم الأمويين في المغرب العربي - وأقصد به بلاد الأندلس تحت حكم العرب . ففي المشرق العرب بدأت منذ ذلك التاريخ - منتصف القرن الثامن للميلاد -

حركة ترجمة واسعة النطاق نقل فيها العرب إلى العربية تراث اليونان والهنود والفرس وغيرهم من مؤسسى الحضارات القديمة ، وبهذا غدوا تراثنا العربى بتراث الأقدمين من مؤسسى الحضارات ، وسرعان ما تفاعل ذلك التراث الأجنبى الدخيل مع تراثنا العربى الأصيل ، فكان تجديدنا وأصالته وإبتكارا شهد به المستشرقون الذين بهرهم عصر الإسلام الذهبى ، فأشادوا به ومجدوا ماوجدوا من كنوزه ، واستمرت حركة الترجمة إلى العربية - كحرية أمة أو مدرسة - قرنا ونصف قرن من الزمان ، نقل خلالها العرب حضارة الأقدمين ومصطلحاتهم فى الفلسفة والعلوم ، ومازال المتخصصون منا فى شتى فروع المعرفة العلمية يستخدمون مصطلحات نقلها العرب فى تلك الفترة ، وهذه شهادة قاطعة بأن لفتنا قد اتسعت للإبانة عن حضارات الأقدمين ومصطلحاتهم الفنية ، بل قد أصبح من عمل المجمع الموقر اليوم إحياء المصطلح العربى القديم ما أمكن .

بذلك أثبت استقراء تاريخ الفكر أن لغتنا لغة علم وفن وفلسفة وحضارة .

هذا فى المشرق العربى ، أما فى المغرب العربى - وأقصده به بلاد الأندلس ، تحت حكم العرب - فقد ازدهرت الحركة العقلية فى الأندلس منذ القرن الحادى عشر ، متأخرة عن نظيرتها فى المشرق العربى ، لأسباب لا مجال لذكرها الآن ، وشاع النور فى حواضر الإسلام الأندلسية منذ ذلك التاريخ ، وكان هذا فى وقت تغط فيه أوروبا فى سبات عميق من الجهالة والتخلف ، وقد استلقت النور العربى نظرها ، فهمت باليقظة فى ضوئه ، وتعلمت علماؤها على يد علماء العرب ، وبدأ هذا فى حركتين من حركات الترجمة التى نقلت فيها أوروبا تراث العرب من العربية إلى لغتها العلمية - وهى اللاتينية فى ذلك الوقت - أما حركة الترجمة الأولى فقد بدأت فى صقلية فى النصف الأخير من القرن الحادى عشر ، وكان رائد هذه الحركة هو قسطنطين الإفريقى الذى توفى عام ١٠٨٧ .

أما الحركة الثانية فكانت فى أسبانيا وكانت أوسع نطاقا وأكثر شمولا ، ترجمت فيها أوروبا التراث العربى العلمى والفلسفى إلى لغتها وهى اللاتينية فى ذلك الوقت ، وقد بدأت فى طليطلة فى النصف الأول من القرن الثانى عشر ، وكان رائد هذه الحركة المونسنيير ريموند كبير أساقفة طليطلة ، فقدّر للتراث العربى الإسلامى أن ينقل إلى أوروبا على يد رجل من كبار رجال الكنيسة ، فى وقت كانت الكنيسة فيه تشعل نيران الحروب الضليبية لتقضى على الإسلام والمسلمين ، باسم الدين المسيحى ، دين المحبة والسلام والتسامح ..!

وفى هاتين الحركتين نقلت أوروبا التراث العربى الحضارى إلى لغتها العلمية . وكانت العربية هى الوعاء الذى ضم ذلك التراث الحضارى كله ، فأثبتت بهذا أنها لغة علم وفلسفة وفن وحضارة .

وإذا كان هناك من المؤرخين الغربيين من يرجع الحضارة الأوروبية الحديثة كلها إلى اليونان ، ويقول عن تراثهم الفلسفى وماضم من مختلف العلوم : إنه المعجزة اليونانية ، ويقصدون بها أنها كانت خلقا عبقريا أصيلا جاء على غير مثال .

وإذا كان قد أيد هذا أكثر الباحثين الغربيين من أمثال برتر ندرسل ، فإن من الباحثين الذين أكبوا على دراسة التراث العربى منذ مطلع العصور الوسطى من يعارض المعجزة اليونانية بما سماه بالمعجزة العربية ، وكان فى مقدمة هؤلاء : جورج سارتون G.Sarton أكبر مؤرخى العلم فى عصرنا الحاضر ، ويفسر جورج سارتون مايقصده بالمعجزة العربية فى « كتاب الشرق الأدنى : الثقافة والمجتمع » « Near East, Culture and society » فى بحث ألقاه فى مؤتمر نظمته جامعة برنستون بالولايات المتحدة ، وفيه يقول : إن فى وسعنا أن نتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما نتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية ، ويكون معنى المعجزة فى الحالين واحداً ، وقد يرى البعض أن فى هذا مبالغة وغلو ، لكن الذى حدث فى بلاد اليونان ، ثم فى بلاد العرب ، كان من الغرابة بحيث يحمل الإنسان على التطرف فى التعبير .

وكذلك فى كتاب آخر هو History of Science and New Humanism أى تاريخ العلم والنزعة الإنسانية الجديدة . يفسر ما يقصده بالمعجزة العربية فيقول :

« إن خلق حضارة عالمية جديدة شاملة فى أقل من قرنين من الزمان ، لأمر يمكن وصفه ، ولكن من المستحيل تفسيره وتحليله على نحو مقنع ... إن هذه حركة خلاقة تتميز بالأصالة والابتكار ، بل كانت أعظم حركة علمية تتصف بالأصالة منذ مطالع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر ومنذ منتصف القرن الثامن للميلاد حتى نهاية القرن الحادى عشر ، فكانت الشعوب الناطقة بالضاد تتقدم موكب الحضارة فى الدنيا بأسرها ، ويرجع الفضل إلى علمائها العرب فى أن لغة القرآن المقدسة قد أصبحت لغة العلم العالمية ، وأداة التقدم الإنسانى ، وإذا كنا نحن الغربيين نرى اليوم أن أقصر طريق يسلكه الرجل الشرقى إلى تحصيل المعرفة هو أن يتمكن من معرفة لغة من لغات الغربيين الرئيسية ، فكذلك كانت اللغة العربية بالنسبة للغربيين إبان تلك العصور ، كانت المفتاح ، بل يكاد يكون المفتاح الوحيد الذى يفتح باب الثقافة الواسعة الجديدة ... إلخ » .

هذا هو رأى مؤرخ العلم الذى اعترف بأنه حين بدأ فى إعداد مادة لمقدمته المعروفة فى تاريخ العلوم أغفل شأن العرب مجارة لمن يرون أن تراثهم هو تراث اليونان فى ثوب عربى ، فلما أخذ يدرس التراث العربى ويتعمق فهم أسرارها ، أدرك خطأه وعدل عن منهجه . وأولى العرب من التقدير البالغ ما جعله يصف تراثهم بالمعجزة العربية ، ليقابل بينها وبين ماسموه بالمعجزة اليونانية .

وإذا كان سارتون قد أشار فى نصه إلى أن العلم العربى كان مزدهراً من منتصف القرن الثامن للميلاد حتى نهاية القرن الحادى عشر ، فإن غيره من الباحثين الغربيين وفى مقدمتهم « ول ديورنت » W. Durant وغيره ، يرون أن عصر الإسلام الذهبى يمتد خمسة قرون من الزمان تبدأ بمنتصف القرن الثامن وتمتد إلى منتصف القرن الثالث عشر ، عند غزوات التتار لبغداد عام ١٢٥٨ م ، ونحن نعرف ما فعله التتار حين ألقوا بذخائر المكتبات فى نهر دجلة ، وكان الناس والخيول تعبر النهر فوق الكتب التى سدت مجرى النهر ، وسودت مياهه بممداد المخطوطات ، لكن لما يقوص الحضارة الإسلامية ، بل يقول المستشرقون : إن أوروبا قد توقفت عن نقل التراث

العربى منذ ذلك الغزو الوحشى ، أما الحضارة الإسلامية فقد استمرت بعد ذلك ، إذ انتقل القبس إلى دمشق ثم إلى القاهرة ، وظل القبس فى يدها إلى يومنا الحاضر .

وبعد فلا غرابة بعد هذا أن ينشأ فى القاهرة ، إبّان القرن العشرين مجمع الخالدين ، ليقوم على رعاية العربية بكل مضامينها : لغويا وعلميا وفنيا وفلسفيا وحضاريا ، ولاسيما وأن الغرب المسيحي الذى يقود اليوم حركة التقدم فى العالم قد بدأ ينصف العرب بعد ظلم وإجحاف .

ويفسر مؤرخو الفكر هذه الظاهرة ، وهى تطور نظرة الغربيين إلى العرب ودورهم فى بناء الحضارة الإنسانية فيقولون : كان المستشرقون فى القرن التاسع عشر ، يستبد بهم التعصب الدينى والتحيز الجنسى ، ومن هنا استخفوا بدور العرب فى بناء الحضارة الإنسانية ، فزعموا أنها لا تدين بالفضل لغير أجدادهم من اليونان ، وأكدوا تفوق الجنس الآرى الأبيض على غيره من الأجناس ، وسبق أوروبا فى الخلق الحضارى على غيرها من القارات وقالوا : إن العرب وقد انحدروا عن الجنس السامى لم يخلقوا بطبيعتهم للتفكير الأصيل المبتكر ، وأن ما ضمه تراثهم من عناصر الفكر الأصيل دخیل عليهم غريب عنهم ، بل إنهم لم يحسنوا فهم ما نقلوا من التراث القديم ولم يستوعبوا كنوزه ، فشوهوه بشروحهم ، وأتلفوا حقائقه بتعليقاتهم ... إلى آخر مزاعمهم ، لكن هؤلاء الغربيين قد أخذوا منذ أواخر القرن التاسع عشر وإبّان القرن العشرين يكبون على البحث فى تاريخ العلوم عند العرب ، فأدركوا مكان العلم العربى على خريطة العلم العالمى ، وكان فى مقدمة هؤلاء : جورج سارتون الأمريكى ، والإيطاليان ألدوميللى (مؤرخ العلم العربى) . وكارلو ألفونسو نللينو (مؤرخ علم الفلك عند العرب) . وجولييان ريبيرا الأسبانى ، مؤسس ورئيس مدرسة أيبيريا الحديثة للعلوم العربية ، وماكس مايرهوف المتجنس بالجنسية المصرية ، وغيرهم من أعضاء المجمع العالمى لتاريخ العلوم ، وقد انتشر الكثير من معاهد العربية وعلومها فى أوروبا وأمريكا لدراسة ذلك التراث العربى ، ودور العرب فى تأسيس الحضارة الإنسانية ، ومن هنا عرف الغربيون مكان العلم العربى على خريطة العلم العالمى .

وكشف الباحثون من الغربيين فى بحوثهم العلمية ، وندواتهم الدولية ومؤتمراتهم العالمية ، كشفوا عن وثائق ونصوص رفعت الحواجز بين الأجناس ، وأثبتت أن الحضارات الكبرى على اتصال وتفاعل بعضها مع بعض ، وأيدت الدعوة الجديدة هيئة اليونسكو (وهى منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة) بجهودها ومؤتمراتها ، حتى أن رئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها بجامعة برنستون وهو كولر يوج Culer Young ألقى بحثاً عن دبن الغرب المسيحي للثقافة الإسلامية . فاختمته « بتذكير مسيحي أوروبا المعاصرة بالدين الثقافى العظيم الذى يدينون به للإسلام ، منذ أن كان أجدادهم يسافرون إلى حواضر الإسلام ، خاصة فى أسبانيا (بلاد الأندلس) ليتلقوا على أيدي معلميه من المسلمين ، الفنون والعلوم وفلسفة الحياة ، وفى جملة ما يتلقونه التراث الكلاسيكى القديم الذى أحسن الإسلام رعايته ، وصانه من الضياع حتى استطاعت أوروبا أن تسترده وترعاه ... » لقد قيل هذا البحث فى ندوة عالمية عن الثقافة الإسلامية عقدت فى برنستون وواشنطن عام ١٩٥٣ م .

وبعد أقل من عامين (١٩٥٥) ظهرت ترجمة بحوث الندوة فى كتاب بالعربية تحت عنوان : « الثقافة الإسلامية المعاصرة ، بحوث ودراسات إسلامية » . وكان مترجمها هو الذى يلاحق المستشرقين فى أقصى الأرض ويتتبع بحوثهم ودراساتهم وينقل منها لقراء العربية ما يراه صالحاً ومفيداً لهم ، ذلك هو عالمنا المجمعى الأستاذ الجليل « محمد خلف الله أحمد » . دعواتنا إلى الله تعالى أن يهبه الصحة والعافية ، وأن يحفظه من كل سوء ، لكى يواصل عطاءه للعلم وطلابه .

وسار فى هذه الدعوة الجديدة المستشرقون الذين شاركوا فى سلسلة التراث القديم والوسيط منذ أن صدرت أولى حلقاته عن تراث اليونان عام ١٩٢١ م وتلته بقية حلقات هذه السلسلة ، فأفردوا كتاباً منها لتراث الإسلام ، شارك فى كتابة فصوله الكثيرون من المستشرقين ، وقد ترجم جزءاً منه بالقاهرة لجنة الجامعيين لنشر العلم عام ١٩٣٦ م ، وشرفت بأنى كنت مقرر هذه اللجنة ، وترجم بعض زملائنا فى جامعة الكويت جزءاً آخر ، وكان فى مقدمتهم زميلنا الدكتور حسين مؤنس أحد أعضاء لجنة الجامعيين السالفة الذكر .

ومن عجب أن يكون هذا هو فضل المستشرقين على لغتنا العربية وتراثها ، ومع ذلك يحلو للبعض منا أن يروا أن بعض هؤلاء المستشرقين قد انحرفوا أو ضلوا ثم ينهالون على جميع المستشرقين طعنًا وتجريحاً ، مع أن المستشرقين عامة هم الذين وضعوا أقدامنا على بداية الطريق الصحيح ، وأضاءوا لنا الطريق للكشف عن أسرار لغتنا وكنوز تراثنا .

وهكذا أصبح من المعترف به عالمياً أن لغتنا العربية لغة علم وفن وفلسفة وحضارة ، من أجل هذا كانت الاستهانة بها أو عدم الالتزام بقواعدها أو عدم الحرص على إحيائها فى صفتها ، جريمة فى حق الوطن كله . ومن أسف أن الفصحى قد أصابها خلال القرون السبعة الأخيرة من الضعف والهزال ما أصاب شتى القطاعات فى مجتمعنا العربى ، فقل العلم باللغة وقواعدها حتى بين أكثر المشتغلين بها ، والذين يكسبون قوت يومهم من تعليمها ، فإذا تعذر لسان الجهال منهم فى ضبط كلمة أو إقامة جملة دعو إلى اصطناع العامية أو إهمال الإعراب ، أو إحلال الحروف اللاتينية مكان الحروف العربية أو غير ذلك مما ينم عن جهل أو يكشف عن سوء نية ، يشهد بذلك استخفافهم بلغة القرآن الكريم ، بل إن لغتنا قد تعرضت للجمود بسبب تزمّت بعض علمائنا السالفين الذين جمّدوا بحسن نية ، وقد صدق المرحوم « الأستاذ عباس حسن » حين قال فى مقدمة كتابه : اللغة والنحو - بين القديم والحديث : « إن أدراناً وشوائب خالطت آراء الصفوة الممتازة من علمائنا السالفين ، منهم « طائفة أحببت لغتها وأسرفت فى الإخلاص لها ، وقصرت جهداً على اتخاذ الوسائل لصيانتها ، وهى لهذا جد مشكورة ، لكنها أخطأت الطريق القويم لذلك ، فزعمته التمسك بالقديم فى غير تسمح ، والجمود عليه فى غير ملائمة ، والوقوف عنده فى غير تصرف واجتهاد ، فسنت فى اللغويات ما سنه بغير حجة ساطعة أشباه لها فى الشرعيات ، من إغلاق باب الاجتهاد وسد المنافذ أمام العقل ، وقصره على ظواهر النصوص والألفاظ ... إلخ .

ولا سبيل إلى تدارك هذه الحال إلا بالإخلاص في تعليم الفصحى وقواعدها ، والتوعية بخطر اللغة في حياتنا الاجتماعية والعلمية بوجه خاص ، وتقريب العامية من الفصحى ، وإحياء الصحيح من كلماتها في العربية ، وبذلك يسهل استخدامها حتى على أنصاف الأميين ، وهم الكثرة الغالبة من بنى العرب .

وبعد ، فإنى أعود فأقول : إن اختياري عضواً بمجمع الخالدين قد هز كياني واستبد بمشاعري ، ولم يضعف في هذا الشعور أن المجمع كان قد شرفني باختيارى خبيراً بلجنة الفلسفة عند إصدار المعجم الفلسفى ، وقد شرفت بالاشتراك فى تنقيحه وإخراجه ، وقد أريد به كما جاء فى مقدمته : أن يكون معجم مصطلحات فحسب .. وأنه قام أساساً على الفلسفة الإسلامية والفلسفات الغربية فى كل عصورها ، وحرص على إحياء المصطلح العربى القديم ما أمكن ، وتضمن ألفاً ومائتى مصطلح مع مشتقات مرادها ... » .

هذا ويسرنى أن أقول : إن لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية قد اضطلعت بوضع الجزء الأول من معجم أعلام الفلسفة والاجتماع ، وهو الآن فى المطبعة ، وهذه اللجنة فى وضعها الجديد فى المجلس الأعلى للثقافة - بعد إلغاء وزارة الثقافة - تقوم الآن بإعداد الجزء الثانى من هذا المعجم ، وإن كنا نعانى الأمرين لقلّة المتخصصين فى الفلسفة وهجرة الكثيرين منهم إلى جامعات العالم العربى ، ومع ذلك فإنى أقترح على مجمعنا الموقر أن نواصل المسيرة فنعمل على إعداد معاجم أخرى فى شتى فروع الفلسفة ، ونبدأ بإصدار معجم فى مصطلحات المنطق : الصورى منه والرمزى ، مع مناهج البحث العلمى وفلسفة العلوم ثم نضع معجماً فى فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال ، وهكذا نستوفى الإبانة عن مصطلحات الفلسفة فى شتى فروعها .

أما بعد ... فقد أخذت فى مجمعتنا مكان عالم نحوى ضليع هو المغفور له الأستاذ عباس حسن ومن أسف أنى لم أحظ بشرف معرفته فأحدث إليه وأنس بعلمه ، ولكن شهرته مع آثاره العلمية قد تكفلت بإذاعة اسمه بين قراء العربية ، فقد أيدته الله بفيض من التوفيق فى دراساته فأرسى قدميه فى فرع من المعرفة يتهيه جمهور الدارسين العازفين عن دراسة النحو لصعوبتها ، أما فقيدنا فقد كان ولوعاً بالنحو متعمقاً فى دراساته ، نافراً من كل من ينحرف عن قواعده مع قدرة على الإقناع والإبانة فى غير تكلف ولا التواء ، ولم تنهياً له مكانته فى النحو والأدب عفواً ، وإنما سعت إليه بعد جهود مضنية ، تشهد بها آثاره العلمية وبحوثه الشيقة ، وقد أفاد منها الباحثون ونهل من معينها طلابه أجيالاً طوالاً ، وكثيرون منهم يشغلون اليوم مناصب علمية رفيعة ، وحسبه فى هذا كتابه « النحو الوافى مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة » بأجزائه الأربعة ، ثم نقده للشعر فى كتابه الذى وازن فيه بين المتنبنى وشوقى فى إمارة الشعر ، وهو فى هذين الكتابين قد زاد العربية فى نحوها وآدابها خصوصية وثراء . يقول رحمه الله فى مقدمة كتابه « اللغة بين القديم والحديث » : « .. وصلت الأيام بينى وبين اللغة العربية بأوثق الصلات ، وجرى القدر أن أكون من العاكفين عليها تعلموا وتعلّما ، وأن أقضى السنين الطوال فى دراسة علومها ، وقراءة ما جاءت به قرائح الأفذاذ من أبنائها والأعلام المشتغلين بها ، فوجدتني مورد لا ينضب ، بل بحر فسيح الجنبات بعيد الأعماق » .

كان رحمه الله غزيرا في علمه مخلصا في تأدية واجبه ، بشهادة العالمين المجمعين الجليلين : الأستاذ الدكتور/ إبراهيم مدكور ، والسيد الأستاذ/ على النجدي ناصف ، يقول الدكتور/ مدكور في رثاء الفقيد : « حرمتنا من صوت جهير ، قلّ أن تمر جلسة دون أن نسمعه ، ولقد كان رحمه الله وفيّا لكل الوفاء لمجمعه ، لم يتخلف عن جلسة من جلساته ، ولا عن لجنة هو عضو فيها ، إلا لضرورة قاهرة ... يحقق موضوعات أثّرت ، ويمحص أفكارا عرضت ، ولا يتردد في أن يستأنف الحديث فيما أثّرت من قبل ، ولا أن يطلب إعادة النظر فيما سبق أن بُت فيه ... يُعنى بالمبدأ والقاعدة ، ولا يبيح الخروج عليهما ، ولا غرامة ، فقد كان نحويا ، ونحويا إماما مستظها للقواعد النحوية استظهارا تاما ، وربما طغى نحوه على ثقافته كلها » .

ويقول الأستاذ على النجدي : « ... ما من مصطلح يعرض في المجلس إلا تلقاه بالنقد والتمحيص ، لفظا وأسلوبا ، فإن كان صالحا سكت عنه ولم يعترض سبيله ، وإن بدا له فيه مأخذ أمسك به وجهر برأيه فيه ، فإما موافقة عليه وإقرار له كما يراه وإما حوار ومحااجة تطول أو تقصر حتى ينجلي الرأي لا حجاب دونه ولا خلاف عليه ولا وجه لتمادى الحوار فيه .. وما أعرف من السادة المجمعين الذين شرفت بزمالتهم من كان أكثر منه حديثا في المجلس ، ولا أكثر منه ذكرا في محاضرات جلساته » .

إننا جميعا نقدر مدى الخسارة الفادحة التي لحقت بنا بفقدان هذا العالم الجليل ، والذين يعرفون له فضله وعلمه ، يتوجهون بالدعوة إلى الله أن يعوضنا عن فقدته خيرا . رحمه الله رحمة واسعة ، وجعل الجنة مثواه لقاء ما قدم لتلاميذه وقرائه من علم نافع .

أما بعد فإنني أعود فأكرر لكم جميعا شكرى على الثقة الغالية التي تفضلتم فحبوتوني بها ، وعلى فضل الاستماع إليّ ، وشرف الانتساب إلى مجتمعا الموقر ، جزاكم الله خيرا ، ووفقني إلى الإسهام معكم في تحقيق رسالتكم النبيلة ، والسلام عليكم ورحمة الله .

د . محمد توفيق الطويل

عضو المجمع

٤ - كلمة الختام

للدكتور / إبراهيم مذكور

رئيس المجمع

نكرر ترحيبنا بالزميل الجديد وتهنئتنا له ، ونرحب بمقترحاته ونأمل أن تخرج إلى النور معاجم متخصصة في المنطق والأخلاق وعلم الجمال ، وهذا أمر طبيعي .
ونشكر كل الذين ساهموا معنا في إحياء هذه الحفل ، شكرا لكم جميعا ، ورفعت الجلسة .

الفهرس

الصفحة

- ٩ حياة توفيق الطويل الفكرية فى سطور د . عاطف العراقى
١٣ تصدير د . عاطف العراقى

القسم الاول : بحوث ودراسات عن الدكتور توفيق الطويل :

- ٢٣ ١ - د. إبراهيم مذكور : توفيق الطويل
٢٥ ٢ - د. عاطف العراقى : توفيق الطويل وحياته الفكرية
٣٥ ٣ - د. نازلى اسماعيل حسين : الدكتور توفيق الطويل ودفاع عن العقل العربى
٤١ ٤ - د. زينب محمود الخضيرى : مفهوم الصراع فى فكر الدكتور توفيق الطويل
٤٩ ٥ - د. عبد العزيز شرف : توفيق الطويل بين الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام
٦١ ٦ - د. مجدى الجزيرى : نزعة التجديد والتنوير عند توفيق الطويل
٧٥ ٧ - نبيل فرج : توفيق الطويل وصفحات مطوية
٨١ ٨ - د. زينب عفيفى شاكى : المثالية المعدلة فى فلسفة الدكتور توفيق الطويل الخلقية .

القسم الثانى : تحليل نقدى لبعض كتب الدكتور توفيق الطويل :

- ٩٣ ١ - د. حسن الساعانى : كتاب الأحلام
١٠٩ ٢ - د. عاطف العراقى : الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية
١١٧ ٣ - د. وليم فرج حنا : جون ستيورت مل
١٢٧ ٤ - د. نبيلة زكرى زكى : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق
١٤١ ٥ - د. سهام العراقى : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى
١٥٩ ٦ - د. سيد ميهوب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة

القسم الثالث : بحوث ودراسات مهداة إليه :

- ١ - د. عبد القادر محمود : تراثنا العربى والإسلامى ، وموقفنا من آراء المستشرقين وغير المستشرقين ١٧١
- ٢ - د. محمود زيدان : فلسفة الطب ١٨١
- ٣ - د. أحمد محمود صبحى : مصر القديمة ونشأة الطب ١٩٥
- ٤ - د. صلاح قنصوة : القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ٢١١
- ٥ - د. محمد أحمد بيومى : التحليل السوسولوجى للقيم ٢٢٥
- ٦ - د. قدرية اسماعيل : هوسرل : فكرة أخلاق فينومينولوجية ٢٣٧
- ٧ - سعيد زايد : المدينة الفاضلة بين أفلاطون وأرسطو ٢٥٣
- ٨ - د. على عبد الفتاح المغربى : الفضيلة والسعادة عند مسكويه ٢٦٥
- ٩ - د. سعيد مراد : نظرية السعادة عند أبى البركات البغدادى ٢٨١
- ١٠ - د. محفوظ عزام : مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية ٢٩١
- ١١ - د. مرفت عزت بالى : مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوروبية ٣٠١
- ١٢ - د. أحمد الجزار : فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى ٣١٩
- ١٣ - د. إبراهيم صقر : الأخلاق عند ابن سينا ٣٣١
- ١٤ - د. دولت عبد الرحيم : الاتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره ٣٤١

القسم الرابع : ملاحق :

- ملحق رقم ١ : مذكرة لترشيحه لجائزة الدولة التقديرية ٣٥٥
- ملحق رقم ٢ : جلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية ٣٦٠

طبعت بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

[I . S . B . N - 977 - 235 - 492 - 6]

رقم الإيداع ١١٤٠٣ / ١٩٩٥

رئيس مجلس الإدارة

مهندس / إبراهيم السيد البهنساوي

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

٤٦٢ س ١٩٩٥ - ١٠١٢

● احتل الدكتور توفيق الطويل فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى المعاصر مكانة كبيرة ، إنه يعد رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر . لقد كان رحمه الله أستاذا بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات سامية نبيلة .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد ألف العديد من الكتب بالإضافة إلى ترجماته وتحقيقاته ، فقد ترك لنا العديد من البحوث المطولة ، والتي تعد دراسات أكاديمية رفيعة المستوى ، نشرت فى العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية سواء فى مصر أو غيرها من بلدان العالم العربى .

وإذا كان أستاذنا قد غادرنا إلى العالم الآخر ، فإنه خالد بكتبه ، خالد بالمثل والقيم التى دعا إليها فى كتاباته وفى أحاديثه .
تغمده الله برحمته وجزاه خير الجزاء عما قدم للغته وأمته .